خطباتِ اقبال

نئے تناظر میں

محمد سہیل عمر

خطباتِ اقبال

نئے تناظر میں

محمد سہیل عمر

اقبال اکادمی پاکستان

خطباتِ اقبال

نئے تناظر میں

محمد سہیل عمر

اقبال اکادمی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ ہیں

اس مقالے کو علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی ایم فل
۹۳-۱۹۹۲ء
کے لیے منظور کیا گیا

●

ناشر
محمد یونس ساقی
برائے
اقبال اکادمی پاکستان
حکومت پاکستان
قومی ادارہ برائے اقبال مطالعہ و تحقیق
(سابقہ انسٹی ٹیوٹ آف اقبال مطالعہ)
پہلی منزل، بیت الحکمت، اقبال مارگ
Tel: 92-42-36314510, 99203573
Fax: (+92-42) 36314496
Email: info@iqbal.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

ISBN 978-969-416-510-3

طبع اول: ۱۹۹۴ء، طبع دوم: ۲۰۰۲ء، طبع سوم: ۲۰۰۸ء

طبع چہارم	:	۲۰۱۸ء
تعداد	:	۵۰۰
قیمت	:	-/۲۰۰ روپے
		۱۰ امریکی ڈالر
مطبع	:	آرٹ پیپر گرافکس، لاہور

مکمل فروخت: ۱۲۱- میکلوڈ روڈ، لاہور، فون نمبر ۳۷۳۶۲۷۳۲

انتساب

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی (مرحوم) کے نام

کہ

اس تصنیف کے ایک بڑے حصے کی تکمیل ان کے ذاتی تعاون کے بغیر ممکن نہ تھی

ترتیب

	حرف آغاز	۷
	مقدمہ	۱۱
(پہلا خطبہ)		
	علم بالحواس اور علم بالوحی	۲۵
(دوسرا خطبہ)		
	وقوف ذہنی کے انکشافات کے فلسفیانہ معیار	۷۱
(تیسرا خطبہ)		
	تصور الٰہ اور علم مابعد	۸۳
(چوتھا خطبہ)		
	خودی، جبر و قدر، حیات بعد الموت	۹۹
(پانچواں خطبہ)		
	اسلامی ثقافت کی روح	۱۱۵
(چھٹا خطبہ)		
	الاجتہاد فی الاسلام	۱۳۵
(ساتواں خطبہ)		
	کیا مذہب کا امکان ہے؟	۱۵۳
	اختتامیہ	۱۷۹
(ضمیمہ ۱)	خطبہ صدارت	۱۷۵
(ضمیمہ ۲)	"مدعا علیہ ہے"	۱۸۳
(ضمیمہ ۳)	سزا یا ناسزا	۱۹۹

حرفِ آغاز

یہ مقالہ بڑا بھلا معلوم ہوتا ہے۔ ایک علمی موضوع سے متعلق ہے اور علمی مباحث پر کسی ذاتی مسئلے کے حوالے سے گفتگو کرنا کوئی اچھی بات نہیں۔ یہ جانتے ہوئے بھی میں آغازِ تحریر ایک ذاتی مسئلے سے کرنا چاہتا ہوں کہ میرے لیے مطلع میں ہی تخن گسترانہ بات آ پڑی ہے۔

میں نے جس گھرانے میں آنکھ کھولی اس میں اور خاندان اقبال میں گہرے دوستی کے تعلقات تھے۔ بزرگوں میں کسی کی ذات کافی دوستی پر اقبال سے تھی تو کسی کو ان سے برادرانہ شفقت کی نسبت تھی۔ گھر میں ہر طرف کلامِ اقبال کا ورد رہتا تھا۔ دیواروں پر گھر کے افراد کی اپنی خطاطی میں علامہ کے اشعار کی تختیاں آویزاں تھیں تو کتابوں کے طاق پر اردو اور فارسی کے دواوین ہر وقت موجود رہتے تھے۔ میں نے "ساقی نامہ" جس عمر میں پہلی مرتبہ پڑھا بلکہ گایا اور رعب جھاڑنے کے لیے استعمال کیا تب ابھی، کفر الفاظ کے معانی میری سمجھ تفہیم سے باہر تھے۔ سکول اور کالج میں جن اساتذہ کی صحبت نصیب ہوئی ان کے رگ و پے میں کلامِ اقبال سرایت کیے ہوئے تھا۔ یوں میری چشمِ شعور وا ہوئی تو علامہ کی آغوشِ فکر میں۔ ان کی شعری صداقت، عظمتِ فکر اور ایمانی کیفیت کے جو نقوش اس دور میں مرتب ہوئے وہ بطور سرمایہ جان کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اس سارے پس منظر میں تشکیلِ جدید ایک کتاب غائب کی طرح موجود تھی۔ اس سے میرا پہلا تعارف قسطے کی باقاعدہ تقسیم کے دوران ہوا اور ایک عرصے تک یہ میری خلوت و جلوت کی رفیق رہی لیکن اس کی اہمیت میرے لیے تب بھی اور اب بھی اس لیے تھی کہ یہ میرے علامہ کی کتاب تھی۔ میرے زندہ مسائل کے لیے یہ ایک جینا جاگتا حوالہ نہ تھا۔ اس طرح کا بڑا سبب یہ ہوا کہ اپنے ذاتی سفر اور فکری

مسائل کی تحلیل و تنقیح کے عمل نے مجھے کچھ ایسے مفکرین اور کتابوں سے دوچار کر دیا تھا جو تعبیرِ کائنات کی ایک الگ لیکن بھرپور جہت سے مجھے روشناس کرا چکے تھے اور مغرب جدید کی تہذیب، اس کی فکری اساس، اس کا دینی تسلط، ظہور پذیر استیلاء اور کائناتی تاریخ میں اس کے مرتبے اور اس کے کردار سے متعلق میرے ذہنی مسائل ایک حد تک حل ہو چکے تھے۔ میرے لیے اقبال اس لیے اہم نہیں تھے کہ انھوں نے تشکیلِ جدید لکھی تھی بلکہ تشکیلِ جدید اس لیے قابلِ التفات تھی کہ علامہ نے لکھی تھی۔ تشکیل کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ عہدِ جدید کے لیے اس کے معاصر اسلوب میں اسلام کی طرف سے حقائقِ دین کی قریب الفہم انداز میں تعبیر نو کی جائے اور ایک نئے علمِ کلام کی بنا رکھتے ہوئے یہ ثابت کیا جائے کہ علومِ جدیدہ بالخصوص سائنس اور فلسفے کے حاصلات اصولِ دین سے متصادم نہیں ہیں۔ تشکیلِ جدید میں ایک مفکر کے قول کے مطابق،

> اقبال کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ مغربی تہذیب کی آمد سے جو خصوصی صورتحال پیدا ہوئی ہے اسے پیشِ نظر رکھ کر اسلام اور اسلامی تہذیب میں اصولی حرکت کو بیان کیا جائے۔ اب اقبال یہ بھی جانتے تھے کہ مغرب کی سیکولر تہذیب خود ایک سکونی تہذیب تھی اور مغربی تہذیب اس سکون پرستی سے آزاد ہوئی ہے تو علمِ جدید یا سائنس کی بدولت، دوسرے لفظوں میں عقلِ استقرائی اور عملِ اختیاری کے آزادانہ ارتقاء کے باعث۔ چنانچہ اقبال کا تخلیقی مسئلہ یہ تھا کہ (۱) حرکت (۲) عقلِ استقرائی اور (۳) عملِ اختیاری کی روشنی میں اسلامی تہذیب اور اسلام کی حقیقت کو از سرِ نو متعین کیا جائے۔ اقبال نے اس صورتِ حال کا بغور جائزہ لیا ہے اور اس کی روشنی میں اسلام اور اسلامی تہذیب کی جو حقیقت بیان کی ہے آپ اس سے اختلاف کریں یا اتفاق لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ کہ سرسید، حالی، شبلی، اکبر اور دوسرے مسلمان اہلِ فکر نے اس صورتحال کو اس طرح نہیں سمجھا تھا جس طرح اقبال نے سمجھا۔ اقبال سے پہلے ان بزرگوں کے یہاں نئی صورتحال صرف چند جزوی توضیح اور معاشرتی مسائل کے تغیر و تبدل کا مسئلہ ہے جب کہ خود اقبال نے بہت واضح طور سے محسوس کر لیا کہ صورتِ حال کی نئی عقلی تعبیرات سے کام نہیں چلے گا اور ہمیں زیادہ گہرائی میں اتر کر یہ دیکھنا چاہیے گا کہ آیا اسلام اور اسلامی تہذیب اپنی روح کے اعتبار سے مغربی تہذیب کو قبول کر سکتے ہیں یا نہیں، اور قبول کر سکتے ہیں تو کس طرح؟ دوسرے

نقطوں میں اقبال نے یہ بات سمجھ لی تھی کہ مغربی تہذیب ہمارے عہد تک جو تبدیلیاں لا رہی ہے اس کا اختلاف صرف اتنا نہیں ہے کہ کوٹ پتلون، چھری کانٹے یا کیک اور کوکا کولا کا جواز پیدا کر لیا جائے بلکہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ حیات و کائنات، زمان و مکان، اعمال اور فطرت، روح اور مادہ کے ان تصورات پر جو روایتی مذہبی تہذیب میں موجود تھے ان پر نظر ثانی کی جائے اور ان کو از سر نو اس طرح متعین کیا جائے کہ وہ مغربی تہذیب کی حقیقی ترقی کو اپنے اندر جذب کر سکیں۔ یہ فکر نقطوں میں اقبال کے وہ ایک مغربی تہذیب کا نتیجہ ایک نئی الٰہیات کی تشکیل کا مطالبہ کر رہا تھا۔

اقبال نے تشکیل جدید میں جس نئی الٰہیات کی بنیاد رکھی ہے اس کے پیچھے اقبال کے دو بنیادی تصورات کام کر رہے ہیں۔ (۱) اقبال یہ جانتے ہیں کہ یہ انسان "محسوس" کا خوگر انسان ہے جسے "اس قسم کے فکر کی عادت ہو گئی ہے جس کا تعلق اشیاء اور حوادث کی دنیا سے ہے"۔ اس سے اقبال یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس انسان سے تعلق پیدا کرنے کے لیے ایک ایسے منہاج کی ضرورت ہے جو نفسیاتی اعتبار سے اس ذہن کے قریب تر ہو جو محسوس کا خوگر ہو چکا ہے تاکہ وہ آسانی سے اسے قبول کر لے۔ اقبال کے نزدیک یہ کام اس قسم کے لوگ بالکل نہیں کر سکتے جو عصر حاضر کے ذہن سے بالکل بے خبر ہیں اور اس لیے موجودہ دور کے افکار اور تجربات سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتے (۲) یہ نا طریق کار اس لیے بیکار ہے کہ الٰہیات کے وہ تصورات جن کو اب ایک ایسی مابعد الطبیعیات کے انداز و اصطلاحات میں پیش کیا جاتا ہے جو مدت ہوئی مُلا مردہ ہو چکی ہے ان لوگوں کی نظر میں بیکار ہیں جن کا ذہنی پس منظر یکسر مختلف ہے۔ چنانچہ ان دونوں حقیقتوں کے پیش نظر اقبال کہتے ہیں: "ہم مسلمانوں کو ایک نئے دور کا سامنا درپیش ہے۔ ہمارا فرض ہے کہ ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظام فکر از سر نو غور کریں" اب چونکہ عصر حاضر کے انسان سے وہ انسان مراد ہے جو مغربی تہذیب سے پیدا ہوا ہے اس لیے اقبال کی نئی الٰہیات کی تشکیل کی کوشش کا حقیقی مقصد مغربی اور اسلامی تہذیب کے درمیان مشترکہ عناصر کی تلاش ہے اور وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام اور اسلامی تہذیب میں کوئی ایسی بات نہیں ہے "جو محسوس کے خوگر" انسان کے ذہن کے منافی ہو۔ مجھے افسوس ہے کہ اسلامی تہذیب کے بارے میں میرے ذاتی خیالات کچھ اس قسم کے ہیں جن سے اقبال کی تائید نہیں ہوتی لیکن اقبال کی تشریح

کرتے ہوئے میں یہاں صرف اس مسئلہ پر گفتگو کروں گا جس میں مغربی تہذیب کو قبول کرنا ہے یا اپنے اندر جذب کر کے اس سے فائدہ اٹھانا ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمیں اقبال ہی کے ساتھ مل کر مغربی اور اسلامی تہذیب کی روح میں اتر کر ان کی ہم آہنگی کو الہیاتی بنیادوں پر ثابت کرنا پڑے گا۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کی ان معنوں میں ایک ایسا زبردست کارنامہ ہے جسے جدید اسلام کی بائبل کہنا چاہیے۔[1]

یہ بائبل کس کے لیے لکھی جا رہی تھی اس کے مخاطب کون تھے؟ علامہ کے متعدد بیانات سے اس کی وضاحت ہوتی ہے۔ ایک بیان کا اقتباس دیکھیے

ان جگروں کے مخاطب زیادہ تر وہ مسلمان ہیں جو مغربی فلسفے سے متاثر ہیں، اور اس بات کے خواہش مند ہیں کہ فلسفہ اسلام کو فلسفہ جدید کے الفاظ میں بیان کیا جائے، اور اگر پرانے خیالات میں خامیاں ہیں تو ان کو رفع کیا جائے۔ میرا کام بہت بڑا اور تعمیری ہے، اور اس تعمیر میں، میں نے فلسفہ اسلام کی بہترین روایت کو ملحوظ خاطر رکھا ہے۔ مگر میں خیال کرتا ہوں کہ نوجوان دنیا کو شاید ان سے فائدہ پہنچے، کیونکہ بہت سی باتوں کا علم میں نے فرض کر لیا ہے کہ پڑھنے والے یا سننے والے کو پہلے سے حاصل ہے، اس کے بغیر چارہ نہ تھا۔[2]

یہ فلسفہ جو اس زمانے میں ہندوستان میں پڑھایا جاتا تھا کیا تھا؟ برطانوی اقتدار پرستوں اور حسیت پرستوں کے افکار۔ یہ فلسفیانہ افکار اس وقت جدید تھے، سائنس کے نظریات نئے تھے۔ ہمارے زمانے تک آتے آتے یہ فلسفہ کہن سال ہو گیا، سائنسی نظریات متروک ہو گئے اور دونوں کے بڑے حصے کو علمی دنیا نے اٹھا کر ایک طرف رکھ دیا۔ قاصرین کے پاس بس منظر اور استشراق کی اس روایت اور موضوع کے دیگر قاصروں نے تشکیل جدید کا علامہ کی دیگر فکری کاوشوں سے ایک تقابل پیدا کر دیا۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے خطبات پر تبصرہ کرتے ہوئے ریڈرز ڈائجسٹ میں جو لکھا وہ اس تاثر کی بالواسطہ حمایت کرتا ہے۔ مناسب ہوگا کہ اسے یہاں نقل کر دیا جائے۔

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ایک مشکل کتاب ہے، کیونکہ اس میں مشرق و مغرب کے ایسے سو سے زائد قدیم و جدید فلسفیوں، سائنس دانوں، عالموں اور فقیہوں کے اقوال و نظریات کے حوالے دیے گئے ہیں اور اقبال قاری سے توقع رکھتے ہیں کہ خطبات کے مطالعہ سے پیشتر وہ ان

سب شخصیات کے زمانے، ماحول اور افکار سے شناسا ہوگا۔ ان شخصیات میں بعض تو معروف ہیں اور بعض غیر معروف۔ علاوہ اس کے خطبات کا اندازِ تحریر بھی پیچیدہ ہے۔ بسا اوقات کسی مقام پر ایک ہی جملہ میں کئی مسائل کا ذکر چھڑ جاتا ہے اور اس پر اظہارِ خیال کی تکمیل کے بعد پھر چھوڑے ہوئے مسئلہ کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ بعض نظریات کی وضاحت کی خاطر ایسی اصطلاحات استعمال کی گئی ہیں اور ان میں تفاوت کی ترتیب مطالب کے فہم و تفہیم کے لیے مشکلات پیدا کرتی ہے۔ کئی مقامات پر انگریزی زبان میں استدلال ناقابلِ فہم ہے اور اس کے بار بار تعاقب کرنے سے بھی معانی صاف نہیں ہوتے۔[2]

اسی کا تجزیہ میرا وہ ذاتی مسئلہ ہے جس کی جانب میں نے آغازِ کلام میں اشارہ کیا۔ علامہ کی شاعری کا بیشتر حصہ آج بھی پہلے کی طرح قابلِ فہم، اثر انگیز اور پُر تاثیر ہے جبکہ خطبات کا بیشتر حصہ صرف تاریخی اہمیت کا حامل معلوم ہوتا ہے۔ اپنے ان تاثرات کو میں نے کچھ عرصہ پہلے مختصراً لکھا تھا، مگر رد و رد کیا جاتا ہے۔

اقبالیات کے ذخیرے میں تشکیلِ جدید سے متعلق مباحث پر نظر ڈالیے تو سطحی مطالعے، جزوی اقتباسات پر مبنی قیاسات، غیر مدلل دعاوی اور خوش فہمیوں کا ایک طویل سلسلہ نقل کیا جاتا ہے لیکن عقلی مطالعات، گہری اور دور رس تجزیاتی فکر اور ضروری توضیحات کی جستجو کی نظر آتی ہے۔ جو کچھ ہوا بھی ہے، اس کا بیشتر حصہ اسی رویے کے ذیل میں آتا ہے جسے ہم نے تشکیلِ جدید کا سطحی مطالعہ قرار دیا۔ ہمارے پیشِ نظر تحریر میں یہ ممکن نہیں کہ اس موضوع پر مفصل بحث کی جائے، تاہم ان بنیادی سوالات کی طرف اشارہ کرنے کی کوشش کی جائے گی جن کا جواب حاصل کیے بغیر علامہ کے فکر فن کے مکمل تناظر میں نئے خطبات کی حیثیت اور مقام کا تعین ہو سکتا ہے۔ شاعری سے ان کے رشتہ تعلق کی کلید میسر آ سکتی ہے اور ان سے باسی اور سطحی رائے حاصل ہو سکتی ہے۔

پہلا سوال جو اقبالیات کو اپنے آپ سے پوچھنا ہے، یہ ہوگا کہ اصل چیز اقبال کا شعر ہے یا خطباتِ اشاعری کو یہ شرف حاصل ہے یا خطبات کو؟ کیا خطبات ہمارے علمی اور فکری سرمایہ میں اسی جگہ کے مستحق ہیں جو شاعری کو حاصل ہے؟ اس بڑے سوال کے ساتھ ضمنی سوالات کی ایک

بھی لگی ہوئی ہے کہ خطبات کے مخاطب کون تھے؟ اس کے موضوعات پر کتنے مضمون اور تحریر فرمائی تھی نیز رسائل مطالعہ تحقیق ۱۹۲۰ء، ۱۹۲۱ء تک پھیلے ہوئے تھے۔ اقبال شاعری کے آہنگ اور تخلیق وسیلے کے مقابلے میں خطبات زمانے کے فکری اور سیاسی تقاضوں، معاشرتی حوالہ جات، نفسیاتی رد عمل اور دیگر محرکات کے زیادہ اسیر ہیں!

شاعری اور خطبات کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ مولوی اختلاف میں شاعری یا تو خطبات کی تابع ہوگی یا تکمیلی حیثیت رکھے گی یا متوازی چلے گی یا خطبات کے بعد کی شاعری خطبات کی تابع قرار پائے گی؟ یہ وہ سوال ہے جس سے بہت کم تعرض کیا گیا ہے اور اس کے پیچھے رجال اقبالیات کی وہ عمومی روش کارفرما ہے جس کے تحت شاعری سے شغف اور اعتنا رکھنے والے عموماً خطبات سے اعتنا نہیں کرتے، اور خطبات کو موضوع تحقیق بنانے والے شاعری سے سروکار نہیں رکھتے۔ اس میں تلخ گفتنی بات یہ ہے کہ جو محققین خطبات کو پڑھ موضوع بناتے ہیں، ان کی اکثریت شاعری پڑھنے اور سمجھنے سے عجز یا فنی اسباب کی بنا پر معذور ہے اور اس معذوری پر پردہ ڈالنے کے لیے شاعری کو مختلف حیلوں اور دلائل سے ثانوی قرار دینے کے لیے کوشاں نظر آتی ہے۔ ان کی عام دلیل یہ ہے کہ خطبات سوچے سمجھے، پکے کے اور غیر جذباتی فکری اظہار کا نمونہ ہیں اور شاعری اس کے برعکس یا بہر حال اس سے کمتر۔ یہ لوگ وہ ہیں جو شاعری پڑھنے یا سمجھنے کے اہل ہی نہیں، جو سوچ سمجھ کر صرف نثر نگاری کر سکتے ہیں اور جن کے ہر ایک دیگر ہر عقلی دلیل سر گرمی سے سوچے سمجھے کی چیز ہے۔ ان میں سے جن کو فلسفہ پڑھانے کا زیادہ شوق ہے وہ شاعری کو لاشعوری محرکات، تلازمی لاشعور کی برکات، آرکی ٹائپ کا اظہار اور ایسی ہی دیگر لایعنی خصوصیتوں سے عبارت جانتے ہیں۔ اس طبقے کا بنیادی مغالطہ یہ ہے کہ شاعری کی حیثیت نہ تو علم کی ہے نہ تابع کی اور نہ ہی تابع خطبات کی، بلکہ اسے ایک متوازی حیثیت حاصل ہے۔ متوازی خطوط آپس میں ملاقات نہیں کرتے، لہٰذا اس رویے کا حتمی نتیجہ شعر فہمی ہی ہو سکتا ہے اور بھی ہوا بھی ہے۔ یہاں ایک حتمی سوال سر اٹھاتا ہے کہ اگر اقبال صرف شاعری کرتے اور خطبات نہ لکھتے تو ان کا مقام کیا ہوتا؟ مضمحل بالفکری رویے میں پوشیدہ منطق اس کا سامنا کرتے ہی سکڑنے لگتی ہے اور مغالطہ ابہام کا شکار ہو جاتا ہے مگر اس سے شاعری اور خطبات کے

تعلق کا مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ خطبات کے بعد علامہ تقریباً تیرہ برس زندہ رہے اور بعد کی شاعری اور دیگر نثری تحریروں میں انہی موضوعات پر اظہارِ خیال کرتے رہے جو خطبات سے متعلق تھے۔ لہٰذا خطبات اور بعد خطبات کی شاعری کا تعلق خطبات سے ملے کیے بغیر ہم علامہ کے پورے فکری تناظر میں خطبات کی حیثیت کا تعین نہیں کر سکتے۔ اس بات پر ایک اور پہلو سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ علامہ کا فکری ارتقا، مختلف مسائل کے متعلق ان کا موقف کہاں ظاہر ہوا ہے، شاعری میں یا خطبات میں؟ بالفاظِ دیگر ان کی شخصیت اور فکر کا ارتقا اب میرے لیے کونسا ہے؟ کیا وہی زیادہ قابلِ اعتبار ہوگا؟

علامہ کی نثر اور شاعری کو صرف جزئی ترتیب سے بھی دیکھیے تو یہی لگتا ہے کہ ان میں باہم سوال و جواب کے ادوار کا تعلق ہے۔ نثر میں سوال قائم ہوتے ہیں، تجزیہ ہوتا ہے اور شاعری جواب دیتی ہے۔ کیا خطبات اور بعد کی شاعری میں یہی تعلق ہے؟

یہاں پہنچ کر ہم ایک اور اہم اور بنیادی سوال سے دوچار ہوتے ہیں۔ خطبات علامہ کے حتمی نتائجِ فکر ہیں یا ان سوالات اور فکری مسائل کا مظہر ہے جو اس وقت عالمِ اسلام کو درپیش تھے؟ اگر یہ سوالات تھے تو ہمارا استدلال یہ ہے کہ یہ حتمی جوابات تھے تو کیا آج بھی یہ جوابات وہی استناد رکھتے ہیں جو اس وقت انہیں حاصل تھا یا بعد کے ارتقائے فکر کی روشنی میں ان کی حتمی حیثیت برقرار نہیں رہی؟ اقبال نے خود ہمیں اس کی کلید خطبات کی ابتدا میں یہ کہہ کر فراہم کر دی ہے کہ فلسفیانہ فکر میں حتمی چیز کوئی نہیں ہوا کرتی۔ اس سے شخصی افکار مراد لیے جائیں یا فلسفے کے عمومی منہاج کی جانب اشارہ سمجھا جائے دونوں اقالیم میں حقیقت کی کلی ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خطبات کی تحریر کے وقت مسائل واقعی صورتِ حال سے پیدا ہو رہے تھے اور جوابات قیاسی تھے۔ بعد کے زمانے میں مسائل کے حل کے لیے جو نیا مواد سامنے آیا، جو نئے نئے مسائل تحقیق بن کر آئے اور علم و فلسفہ میں جتنی تبدیلی رونما ہوئی، اس نے بہت سے قیاسات میں تبدیلی پیدا کر دی ہے آج وہ مسلم نکات اس وقت ایک خیال تھا، آج امر واقعہ ہے۔ اسی ایک فرق سے خطبات میں پیش کردہ ان تجاویز اور افکار کی حیثیت میں تغیر واقع ہونا بدیہی ہے۔ بقول شخصے گر کلامِ اقبال میں "یا شواد" موجود ہے تو کیا خطباتِ اقبال میں بھی "کے

شاعری مسدود نہیں ہیں؟

اگلا سوال یہ ہے کہ اگر خطبات اور شاعری میں مقصدِ نظر کا کوئی فرق ہے تو یہ دوگونہ شخصیت کا شاخسانہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے بڑی شاعری تو کجا شاعری ہی پیدا نہیں ہو پاتی۔ اعتبار سے ساقط ہو جاتی ہے۔ تو پھر کیا یہ فرق شخصیت کی دو مختلف مگر موجود کے تضمین کا نتیجہ ہے جن میں سے ایک فاعل اور موثر ہے اور دوسرا انفعالی اور متاثر ہونے والا؟ ایک عالی ہے، اسیرِ تاریخ ہے، اس سے متاثر ہوتا ہے اور سوال کرتا ہے، دوسرا عالمی ہے، تاریخ سے ماورا، بولتا ہے، جواب دیتا ہے اور آئندہ کے سپرد کرتا ہے اور فرض کر لیا جاتا ہے۔ شاعری عالمی جہت کا ظہور ہے اور خطبات انفعالی سطح کی تجسیم؟

خطبات میں اصل مسائل کے ضمن میں علامہ نے مغربی تہذیب یا فکرِ مغرب کو اسلامی تہذیب اور فکر سے ہم آہنگ دکھانے کی بات کی ہے مثلاً ترغیب، ارتقاء، حرکت کا تصور اور جدید سائنس (جواب متحرک اور کلیتہً سائنس ہو چکی ہے) وغیرہ تو اس میں کیا مصلحت تھی؟ ایک طرف ہندو اکثریت تھی جو سیاسی غلبہ حاصل کرنے پر تلی ہوئی تھی اور دوسری جانب انگریز تھے جو جدید سائنسی ترقی اور ٹیکنالوجی کے سہارے عالمی غلبہ حاصل کیے ہوئے تھے کیا اقبال خطبات میں ایسے خطوط عمل واضح کرنا چاہتے تھے جن کے سہارے ان دونوں کو کسی ایسی جہت میں لے آیا جائے جہاں وہ اسلام کی فکر کا ہدف بن سکیں اور ان کی فلسفیانہ مقاومت سے مسلمانوں کی شکست خوردہ کیفیت کا مداوا ہو سکے!

آخری بات: خطبات اقبال اصول دین کی تشکیلِ نو سے عبارت ہیں یا انہیں عقل جزوی سے بالا تر، والی اس ماورائی فکری سرگرمی کے ذیل میں رکھا جانا چاہیے جو مرد، مکان اور انسان کے حقیر ذاتی مقاصد کے حجاب میں اجنبی ہے؟ اشیاء کی باطنی الطبیعیاتی حقیقت اور حقائق دین غیر حقیر چیزیں ہیں اور نفوس انسانیہ اور دانے کی روح امور حقیرہ۔ پس دین کے ابدی اور غیر حقیر حقائق کے ذاتی اخلاق اور دانے کی روح میں بستے ہوئے، بدلتی کیفیات کے اسیر نفوس انسانیہ تک ان کے ابلاغ کے لیے ایک پل یا واسطہ فراہم کرنا اس فکری سرگرمی کا فریضہ ہے۔ یہ حقیقت اشیاء ہی کا ایک پیمانہ ہے اور اس اعتبار سے اپنا جواز رکھتی ہے۔ مگر پل ڈالنے کا یہ عمل دلائل و مکالمہ ہے

وقت کے تقاضوں کا اسیر ہے۔ مسائل کا انتخاب ہے اور اپنے عہد سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتا ہے۔ لہٰذا آج اگر ایک بڑی تعبیر ہوتا ہے تو کل یہی مسائل مختلف نقطۂ نظر رکھنے والے انسان کے لئے سانچے بن جاتے ہیں۔ اس لئے ان بڑی کی شکل بھی بدل جائے گی اور اس بڑی سرگرمی کے نتائج بھی فرض و غایت میں یکساں ہوتے ہوئے بھی اپنے اسلوب اظہار، طریق کار اور ابلاغ میں باہم مختلف ہوں گے۔ اس مقولے کا ایک اطلاق تو خود علامہ کے اپنی فکری ارتقاء اور بالخصوص خطبات کی شاعری میں اس کے اظہار پر ہوتا ہے۔ اس سے الگ ہو کر بھی دیکھیے تو علامہ کی زندگی میں اور ان کے بعد سے اب تک عالم اسلام اور مغرب میں جو فکری تحریکات کا ایک سلسلہ نظر آتا ہے جو مسائل کو حل بھی کرتا ہے اور ان کے لئے حل بھی پیش کرتا ہے۔ گزرے ہوئے سارے سوال کے تناظر میں خطبات پر اس پیش رفت کا کیا اثر تسلیم کیا جانا چاہیے؟۔[۴]

کم و بیش یہی بات استاد گرامی پروفیسر سرزا اکبر مسعود صاحب نے اپنے ایک مقالے میں کہی جسے مسئلے پر غور پر بہت بیش قیمت کہا جا سکتا ہے۔ مرزا صاحب کا قول ہے کہ

ہمیں تشکیل جدید کی روشنی میں دور حاضر کے تحریرات، بیانات، خطبات اور تصریحات کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔ علامہ کی موت ۱۹۳۸ء تک پہنچ کے رک نہ گئی تھی۔ "اگر اقبال تشکیل جدید کے بعد" ایک مستقل کتاب کا تقاضا کرنے والا عنوان ہے۔[۵]

آٹھ صفحات میں جو تصنیف نذر قارئین کی جا رہی ہے وہ تشکیل جدید کو حوالہ بنا کر انہی سوالات میں سے چند کے ممکنہ جواب تلاش کرتی ہے۔ اپنی اولین صورت میں یہ ایم فل (اقبالیات) کے تحقیقی مقالے کے طور پر لکھا گیا تھا۔ چند اضافوں اور ترامیم کے علاوہ یہ اسی مقالے کی مطبوعہ شکل ہے۔ اس نوع کی تحریروں میں مصنف تعلیمی ضروریات اور لکھنے والے کی خام کاری کے کارن پیدا ہونے والی کمزوریاں تو ہویدا ہی کرتی ہیں اور یقیناً یہاں بھی قارئین ان سے دوچار ہوں گے لیکن ان روا اسباب ضعف کے علاوہ اس مقالے کی علمی کم مائگی کا ایک اور بھی سبب ہے۔ اسے ہم موضوع تحقیق کی غیر معمولی مشکلات سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ تشکیل جدید میں کارفرما منہاج علمی کا تعین، اس منہاج کے لازمی تقاضے، اس کے برتنے کے عناصرات اور اس کے نتائج کی کامیابی، جدید سائل کا مطالعہ بہت دشوار کام تھا۔ میری یہ طالب علمانہ کوشش اس سمت میں میرا یہ پہلا قدم ہے، ڈگمگاتا قدم۔ میری نظر میں اس کی

شوالے سے جوڑتے ہیں؟

اگلا سوال یہ ہے کہ اگر خطابت اور شاعری میں نطقِ فکر کا کوئی فرق ہے تو یہ دونوں شخصیت کا تناظر نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے بڑی شاعری تو کوئی شاعری ہی نہیں جو اپنے اظہار سے ساقط ہو جاتی ہے۔ تو پھر کیا یہ فرق شخصیت کی دو سطحوں یا وجود کے تضمین کا نمائندہ ہے جن میں سے ایک فاعل اور موثر ہے اور دوسرا انفعالی اور تاثر پذیر؟ ایک باقی ہے، اسیر تاریخ ہے، اس سے متاثر ہوتا ہے اور سوال کرتا ہے، دوسرا اموی ہے، تاریخ سے ماورا دیکھتا ہے، مخاطب دیتا ہے اور آورد کے سہارے آمد تک رسائی پاتا ہے۔ شاعری فاعل جہت کا ظہور ہے اور خطابت انفعالی سطح کی تجسیم؟

خطابت میں بھی مسائل کے تعین میں مقامی یا مغربی تہذیب یا فکرِ مطرب کو اسلامی تہذیب اور افکار سے ہم آہنگ دکھانے کی بات کی ہے مثلاً ترقیہ، ارتقاء، حرکت کا تصور اور جدید سائنس (جو اب متروک اور کہنہ سائنس ہو چکی ہے) وغیرہ تو اس میں کیا مصلحت تھی؟ ایک طرف ہندو اکثریت تھی جو سیاسی غلبہ حاصل کرنے پر تلی ہوئی تھی اور دوسری جانب مغربی تھے جو جدید سائنسی ترقی اور ٹیکنالوجی کے سہارے مادی غلبہ حاصل کیے ہوئے تھے کیا اقبال خطابت میں ایسے خطوط عمل واضح کرنا چاہتے تھے جن کے سہارے ان دونوں کو کسی ایک جہت میں لے آیا جائے جہاں وہ اسلام کی فکر کا ہدف بن سکیں اور ان کی تخلیقی مقاومت سے مسلمانوں کی شکست خوردہ کیفیت کا مداوا ہو سکے؟

آخری بات: خطابت، قبال اصول دین کی تشکیل نو سے عبارت ہیں یا انہیں عقل جزوی سے پھوٹنے والی اس ثانوی فکری سرگرمی کے ذیل میں رکھا جانا چاہیے جو سرور جان اور انسان کے حقیر ذاتی خاصوں کے جواب میں ابھرتی ہے؟ اشیاء کی بعد الطبیعاتی حقیقت اور حقائق دین غیر حقیر چیزیں ہیں اور نفوس انسانیہ اور رسالے کی وہ اسور حقیر ہیں۔ پس دین کے ابدی اور غیر حقیر حقائق کے مالی الاطلاق اور رسالے کی روح میں بہتے ہوئے ابدی کیفیات کے اسیر نفوس انسانیہ تک ان کے ابلاغ کے لیے ایک پل یا واسطہ فراہم کرنا اس فکری سرگرمی کا غرض ہے۔ یہ حقیقت اشیاء ان کا ایک پہلو ہے اور اس اظہار سے اپنا جواز رکھتی ہے۔ مگر پل ڈالنے کا یہ عمل دو طرفی دعائی ہے۔

وقت کے تقاضوں کا اسیر ہے۔ مسائل کا تناظر ہے اور اپنے عصر سے تاثر پذیر ہوتا ہے۔ لہٰذا آج اگر ایک نئی تعبیر ہوتا ہے تو کل پھر مسائل مختلف نئے زاویہ سکون کے لیے سامنے پیدا ہونے سے اور اس نئی کی شکل بھی بدل جائے گی اور اس فکری سرگرمی کے نتائج اپنی طرز فکر میں یکساں ہوتے ہوئے بھی اپنے اسلوب اظہار، طریق کار اور انداز میں باہم مختلف ہوں گے۔ اس مقدمے کا ایک اطلاق تو خود علامہ کے اپنی فکری ارتقاء اور بالخصوص خطبات کی شاعری میں اس کے اظہار پر ہوتا ہے۔ اس سے آگے بڑھ کر بھی دیکھیے تو علامہ کی فکر کی بنیاد میں اور ان کے بعد سے اب تک عالم اسلام اور مغرب میں تاریخی، عمرانی اور فکری تغیرات کا ایک سلسلہ نظر آتا ہے جو مسائل کو متعدد بھی کرتا ہے اور ان کے نئے حل بھی پیش کرتا ہے۔ گزرے ہوئے ساٹھ سال کے تناظر میں خطبات پر اس پیش رفت کا کیا اثر تسلیم کیا جانا چاہیے؟[۷]

کم و بیش یہی بات استاد گرامی پروفیسر عزیز احمد منور صاحب نے اجمالاً اپنے ایک مقالے میں کہی جسے مسئلہ پر غور پر بہت جامع تبصرہ کہا جا سکتا ہے۔ عزیز صاحب کا قول ہے کہ

ہمیں تشکیل جدید کی روشنی میں علامہ کے مکتوبات، بیانات، خطبات اور تصریحات کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔ علامہ کی موت ۱۹۳۸ء تک پہنچ کے رک گئی تھی۔ "فکر اقبال تشکیل جدید کے بعد" ایک مستقل کتاب کا تقاضا کرنے والا موضوع ہے۔[۸]

آٹھ صفحات میں جو تصنیف نذر قارئین کی جا رہی ہے وہ تشکیل جدید کو حوالہ بنا کر انہی سوالات میں سے چند کے تحت جواب تلاش کرتی ہے۔ اپنی اولین صورت میں یہ ایم فل (اقبالیات) کے تحقیقی مقالے کے طور پر لکھا گیا تھا۔ چند اضافوں اور ترامیم کے علاوہ یہ اسی مقالے کی مطبوعہ شکل ہے۔ اس نوع کی تحریروں میں مسائل، تعینی ضروریات اور لکھنے والے کی ناتمام کاری کے کارن پیدا ہونے والی کمزوریاں تو ہویدا ہی کرتی ہیں اور یقیناً یہ بھی قارئین ان سے دوچار ہوں گے لیکن ان وہ اسباب ضعف کے علاوہ اس مقالے کی علمی کم مائیگی کا ایک اور بھی سبب ہے۔ اسے ہم موضوع تحقیق کی غیر معمولی مشکلات سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ تشکیل جدید میں کارفرما اسلوب علمی کا تعین، اس منہاج کے لازمی تقاضے، اس کے برتنے کے عنصرات اور اس کے نتائج کی کامیابی، نارسائی کا مطالعہ بہت دشوار کام تھا۔ میری یہ طالب علمانہ کوشش اس سمت میں میرا یہ پہلا قدم ہے، ڈگمگاتا قدم۔ میری نظر میں اس کی

بھی حیثیت ہے اور جرح و نقد کی کسوٹی پر اس کے لیے اتنی ہی رعایت کی امید بھی رکھتا ہوں۔

اس مقالے کی تیاری میں جہاں مجھے اپنے استاد مکرم پروفیسر مرزا محمد منور صاحب کی رہنمائی کی نعمت میسر رہی ہے وہاں مطبوعہ مآخذ سے مالی اور معنوی طور پر بھی کما حقہ استفادہ کرنا پڑا ہے۔ اس کا شکوہ سطحات ماقبل میں ضمناً آ چکا ہے لہٰذا لازم ہے کہ مطبوعہ ماخذ میں مذکور تشکیل جدید پر "اپنے مطالعات کے فقدان" سے ایک نمایاں اور اہم استثناء کا تذکرہ بھی کر دیا جائے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب، میرے معالجے اور معلومات کی حد تک، ان معدودے چند اہل علم میں سے تھے جن کو خطبات یا تشکیل جدید کے صحیح فہم، اس کے مسائل کے گہرے ادراک اور ان مسائل کے اسباب پر ناقدانہ نظر رکھنے کے اعتبار سے سب ماہرین اقبالیات میں ایک ممتاز حیثیت دی جا سکتی ہے۔[3] استاد گرامی کے علاوہ اپنی اس تحریر میں اگر مجھے کسی اور شخصیت سے کما حقہ سرپرستی اور فکری معاونت نصیب ہوئی ہے تو وہ انہی کی ذات تھی۔ ان کے ذہن اور گفتگو نے ہمیشہ میرے لیے رہنمائی کا کام دیا۔ کتاب انتساب کے تحت جو کچھ لکھا گیا ہے وہ اعتراف عقیدت اور قرض خویش تسلیم کرنے کا عمل ہے، حسن عقیدت کا دعویٰ نہیں۔ اللہ تعالیٰ انکو درجات بلند سے سرفراز فرمائے۔ آمین۔

محمد سہیل عمر

۱۰ محرم الحرام ۱۴۱۷ھ

جولائی ۱۹۹۶ء

حرف مکرر

طبع ثانی اپنے متن اول سے صرف ترتیب متن اور حسن طباعت میں بہتر ہے۔ یہاں وہاں املاء کی چند تصحیحات ضرور کی گئی ہیں لیکن گذشتہ آٹھ سال کی اپنی تحقیقات اور اقبالیات میں منظر عام پر آنے والی تازہ تصانیف کی روشنی میں کتاب کے متن اور استدلال میں کوئی تبدیلی نہیں لائی گئی۔

محمد سہیل عمر

جولائی ۲۰۰۴ء

حواشی

۱) سلیم احمد، "اقبال اور ہمارا سیاسی شعور"، لاہور، شعور، ۱۹۷۵ء، ص ۱۹۶۔۲۲۳۔

۲) شیخ عطاء اللہ، اقبال نامہ، جلد اول، شیخ اشرف، لاہور، ص ۱۰۱۔۱۰۲، نیز دیکھیے تکمیلِ پیام، (اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی مندرجہ بالا کتاب میں مغربی مستشرقین کی مزید تصنیفات کے لیے دیکھیے، جاوید اقبال، مرتبہ، لاہور، جلد سوم، شیخ غلام علی، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۲۶۔۳۰، نیز مکتوباتِ اقبال، مرتبہ سید نذیر نیازی، ص ۲۲، ۲۵، ۲۳، ۲۲، ۲۵۔۲۶، رفیع الدین ہاشمی، تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۳۲۹۔

۳) جاوید اقبال، مرتبہ، مرقعِ اقبال، لاہور، ص ۳۷۰۔

۴) محمد سہیل عمر، "خطباتِ اقبال۔ چند بنیادی سوالات"، اقبالیات، جلد ۱۸، ش ۲، جولائی ۱۹۸۷ء، اقبال اکادمی، لاہور، ص ۳۳ (بہ ترمیم و اضافہ)

۵) مرزا محمد منور، "اقبال اور اصولِ ترکیب"، مطبع، اقبال اکادمی پاکستان، مسلسل۔

۶) رینگ۔ بابا امیر کاروانی، قرآن اور سنتوں کے مرتبہ سائیکل، (بالخصوص حصہ اقبالیات)، ۱۹۸۶ء، مکتبہ اسلامی، لاہور، ۱۹۸۹ء۔

مقدمہ

آٹھویں صدی ہجری کے مشہور فلسفی متکلم عضد الدین ایجی نے علم کلام کی تعریف مندرجہ ذیل الفاظ میں کی تھی:

علم کلام وہ علم ہے جو عقائد دینی کو مستحکم طور پر ثابت کرنے کے لیے دلائل دینے اور شبہات کا ازالہ کرنے کی ذمہ داری قبول کرتا ہے۔[1]

دلائل کا انحصار بڑی حد تک ہر عہد کے فکری وسائل پر رہا ہے اور شبہات بھی ہر عہد کے مخصوص فکری مسائل سے جنم لیتے رہے ہیں۔ اس طرح علم کلام کے عنوان کے تحت عمل قرن ثانوی عقلی سرگرمی اور اس کے حاصلات میں ہر عہد کے تقاضے بھی منعکس ہوتے رہے ہیں اور ان کا ردعمل بھی۔ اس کے صدیوں پر پھیلے ہوئے فکری سفر کے دوران میں اسے اسلام کے دیگر مکاتب فکر یعنی اسلامی فلسفہ اور نظام تصوف سے بھی تاثیر و تاثر اور عمل اور ردعمل کی منزل سے گزرنا پڑا جس کے نتیجے میں طریقہ کے اخیر مباحث میں اضافہ ہوا، نتائج افکار میں تغیر آیا اور نقطہ نظر میں وسعت اور لچک پیدا ہوئی۔[2]

حقائق دین کے اثبات کی غرض سے وجود میں آنے والی یہ عقلی سرگرمی عہد بہ عہد تغیرات سے گزرتے ہوئے اب ہمارے زمانے اور برصغیر کی فکری فضا میں ظہور کرتی ہے تو اس کے قائلین میں یہاں کے حالات کے مطابق اہل علم کے دونوں طبقوں یعنی جدید تعلیم یافتہ اہل قلم اور قدیم نظام تعلیم کے فارغ التحصیل علماء شریک نظر آتے ہیں۔ دونوں اپنے دائرہ کار میں اور اپنے اپنے فکری وسائل کے سہارے اپنے عہد کے سوالوں کا سامنا کرتے ہیں اور ان کا جواب فراہم کرتے ہیں۔[3]

جدید تعلیم یافتہ مفکرین میں عہد حاضر کی سب سے بڑی اور موثر آواز علامہ اقبال کی ہے لیکن علامہ کی فکری حیثیت محض جدید کلام کے ایک نمائندے سے کہیں بلند تر ہے۔ ان کا کثیر الجہات شعری اور نثری کارنامہ اپنے حدود وسعت کے اعتبار سے متکلمانہ کلام کا اسیر نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم جدید علم کلام کی تشکیل کو ان کے پورے فکری تناظر کا ایک اہم جزو ضرور کہا جا سکتا ہے۔

علامہ کے خطبات یعنی تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، کو فکر پر بھی مابعد اقبالیات نے عہد حاضر میں حقائق دین کی سب سے کامیاب اور ہمہ گیر تعبیر تو قرار دیا ہے۔ علامہ اقبال کے زمانے تک آتے آتے، مغرب جدید کی تہذیب سے فکری تصادم کے نتیجے میں، ان کے عہد کے سوالات ایک مخصوص شکل اختیار کر چکے تھے جو بڑی حد تک ان سے پہلے کے ادوار سے مختلف تھی۔ دوسری طرف علامہ اقبال کے فکری وسائل بھی ان سے پہلے دور کے مفکرین کے مقابلے میں وسیع تر اور مکمل تر تھے۔ مغربی تہذیب سے جیسا براہ راست تعارف انہیں حاصل تھا اور مغربی فکر و فلسفہ پر جتنی گہرائی اور گیرائی سے ان کو دسترس حاصل تھی اس سے ان کے پیشرو بہرہ مند نہیں تھے۔

علامہ کے عہد کے فکری مسائل کی مخصوص نوعیت ان کے مخاطبین کے مخصوص ذہنی تقاضے اور علامہ کا فکری تناظر، یہ سب عناصر مل کر تشکیل جدید کو اس طرح کی دیگر کاوشوں سے ایک الگ اور منفرد حیثیت میں لے آتے ہیں۔

اس انفرادی حیثیت کے بارے میں یوں تو اس طرح کے بیان بھی ملتے ہیں کہ "علامہ اقبال کے خطبات عصر حاضر کا جدید علم کلام ہیں جس کی ضرورت ارباب فکر و بصیرت عرصہ سے محسوس کر رہے تھے، اس سے انکار ممکن نہیں ہے کہ یہ علم الکلام ہمارے قدیم علم الکلام سے بدرجہا فائق، مستحکم اور ایمان و بصیرت کو جلا بخشنے والا ہے۔"[۱] لیکن ایسے بیانات سے قارئین کو یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ تشکیل جدید کی علمی مساعی میں وہ کون سے عناصر ہیں جن کی وجہ سے اس کو ایک امتیازی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔

اس سلسلے میں ڈاکٹر نظیر الحسن صاحب کا بیان زیادہ رہنما ہے۔[۲] ڈاکٹر صاحب نے اپنے خطبہ صدارت میں تشکیل جدید کے خطبات پر تبصرہ کرتے ہوئے اور تو علامہ اقبال کی اس فکری کاوش کو سرسید احمد خان کے مکتب فکر کے تسلسل میں ایک اہم ضرورت یعنی "ایک جدید علم کلام کی

تطبیق" کی کامیاب تمثیل قرار دیا اور پھر سرسید کے اصول تفسیر اور دیگر تحریروں کے حوالے سے یہ بتایا کہ ان کے نزدیک علم کلام کا مقصد یہ تھا کہ دینی حقائق اور فلسفہ و سائنس میں عدم مطابقت نہیں ہے۔[۵] اس مقصد کو حاصل کرنے کے سرسید نے دو طریقے بتائے تھے۔ ڈاکٹر ظفر الحسن نے اگرچہ انہیں عنوان نہیں دیا تاہم سہولت کی خاطر ہم ان کے لیے "اصول تطبیق" اور "اصول تفریق" کے عنوانات قائم کر سکتے ہیں۔

اصول تطبیق یہ ہے کہ "یہ ثابت کیا جائے کہ مذہب جو کہتا ہے وہ حقیقت ہے اور فلسفہ و سائنس اصل میں اس سے متفق ہیں۔ جن مقامات پر اختلاف و تناقض پایا جائے وہاں فلسفہ و سائنس کی تردید کی جائے۔"[۶]

اصول تفریق یہ ہے کہ "یہ دکھایا جائے کہ مذہب کی تعلیم فلسفہ و سائنس سے مختلف ہے۔ جہاں جہاں مذہب ان امور پر کلام کرتا ہے جو فلسفہ و سائنس کا موضوع ہیں تو مذہب کا مقصود بیان وہ نہیں ہوتا جو فلسفہ و سائنس کا ہے یعنی وہ فلسفہ و سائنس کی طرح ہمیں یہ نہیں بتانا چاہتا کہ ان اشیاء کی ماہیت کیا ہے؟ اس کا مقصود اخلاقی یا مذہبی نتائج ہیں یا وہ ہدایت جو ان سے حاصل کی جا سکتی ہے۔"[۷] اس کے بعد ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب نے اپنا تاثر یوں درج کیا ہے۔

> ابتدا میں مجھے یہ خیال ہوا کہ ڈاکٹر سر محمد اقبال وہ سرا طریقہ اپنائیں گے لیکن جلد ہی یہ بات کھل گئی کہ ایسا نہیں ہے اسلام اور فلسفے کو تطبیق دینے اور ہم آہنگ کرنے کی جو غیر معمولی لیاقت ان کو حاصل ہے اس سے ان کو آمادہ کیا کہ وہ اس کام کو دوبارہ انجام دیں جو صدیوں پہلے یونانی فلسفہ و سائنس کے روبرو ہمارے متقدمین علماء متکلمین اور (ابوالحسن) الاشعری نے اپنے لیے منتخب کیا تھا۔ اپنے ان خطبات میں انہوں نے ہمارے لیے ایک جدید علم الکلام کی نیو رکھ دی ہے۔[۸]

ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب کے تبصرے سے یہ واضح ہوا کہ علامہ کا اختیار کردہ منہاج علم اصول تطبیق سے عبارت ہے۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اس اصول کا اطلاق کرتے ہوئے علامہ نے استدلال کی جو عمارت اٹھائی اس کے در و بام سے یہ اصول کیسے منعکس ہوا ہے، نیز جدید علم الکلام کی نیو رکھتے ہوئے علامہ نے اس نیو میں کیا کچھ رکھا تھا۔

پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ علامہ کے مخاطبین کے ذہنی مسائل سابقہ نسلوں سے مختلف تھے۔ دوسری طرف علامہ کے علمی و سائل کم یا بی اور گیرائی کے اعتبار سے اپنے پیشرو مصنفین سے مختلف بھی تھے اور متنوع بھی۔ مخاطبین کے بارے میں علامہ کا اپنا بیان کچھ یوں ہے:

ان مکتوبوں کے مخاطب زیادہ تر وہ مسلمان ہیں جو مغربی تعلیم سے متاثر ہیں اور اس بات کے خواہشمند ہیں کہ فلسفہ اسلام کو فلسفہ جدید کے الفاظ میں بیان کیا جائے اور گو پرانے تخیلات میں کامیابی ہیں تو ان کو رفع کیا جائے۔ میرا کام بہت زیادہ تعمیری ہے اور اس تعمیر میں میں نے فلسفہ اسلام کی بہترین روایات کو ملحوظ خاطر رکھا ہے۔ مگر میں خیال کرتا ہوں کہ اردو خوان دنیا کو شاید ان سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے بہت سی باتوں کا علم ہی نہ فرض کر لیا ہے کہ پڑھنے والے پڑھنے (والے) کو پہلے سے حاصل ہے۔ اس کے بغیر چارہ نہ تھا۔[۱]

یہ فلسفہ جو اس زمانے کے ہندوستان میں پڑھایا جاتا تھا، کیا تھا؟ مغربی اناڈیت پرستوں اور حسیت پرستوں کے افکار۔ اس سے جو ذہن تیار ہوتا ہے اس کی طرف بھی علامہ نے خطبات کے آغاز ہی میں اشارہ کر دیا ہے کہ "اسے محسوس یعنی اس قسم کی فکر کی عادت ہو گئی ہے جس کا تعلق اشیاء اور حوادث کی دنیا سے ہے۔"[۲] لہٰذا اب ہمیں تخلیل نو کے کام کے لیے "کسی ایسے منہاج کی ضرورت ہو گی جو بظاہر اعتبار سے اس ذہن کے قریب تر ہو جو گویا محسوس کا خوگر ہو چکا ہے تاکہ وہ اسے بآسانی قبول کرے۔"[۳]

اب علامہ کا ایک بیان خود اپنی اناڈیلیج کے بارے میں بھی دیکھ لیجیے۔ ستمبر ۱۹۲۵ء میں صوفی انعام مصطفیٰ نعیم کے نام خط میں لکھتے ہیں:

میری ذاتی معلومات کا دائرہ نہایت محدود ہے۔ بلکہ فرصت کے اوقات میں میں اس بات کی کوشش کیا کرتا ہوں کہ ان معلومات میں اضافہ ہو۔ بات زیادہ تر ذاتی اطمینان کے لیے ہے، نہ تعلیم و تعلم کی غرض سے۔ اس کے علاوہ ایک اور بات (یہ) بھی ہے کہ میری عمر زیادہ تر مغربی تعلیم کے سایہ میں گزری ہے اور یہ خیال ایک عرصہ تک طبیعت ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ میں اسی نقطۂ نگاہ سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں۔[۴]

ان عبارتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم مسئلۂ زیر بحث یعنی علامہ کے منہاج علمی کے بارے

میں یہ عرض کریں گے کہ علامہ کے ناقدین دو گونہ مغالطات کا شکار تھے۔ ایک طرف وہ صرف انہی مقولات (Categories) کے آشنا یا انہی مقولات کے قائل تھے جو حسیت پرستی (Empiricism) کے علمبردار مفکر نے انہیں فراہم کیے تھے۔ دوسری طرف وہ ان اشکالات اور الجھنوں میں مبتلا تھے جو حسیت پرستی کے مقولات کو ان کے جائز دائرہ کار سے باہر وارد کرنے سے پیدا ہوتی تھیں۔

علامہ نے مصلحت وقت اور اپنے علمی رجحان کا تقاضا یہ جانا کہ ان کے مقولات کا انکار کرنے کے بجائے یا ان کے علاوہ دوسرے مقولات کو تسلیم کرنے کی جانب ان کو مائل کرنے کے بجائے انہی مقولات کے اندر اور انہی مقولات کی مثال اور مشابہت کے ذریعے ان کو حقائق دین کی تفسیر کر کے دکھائی جائے اور ان کے شعور پر یہ واضح کر دیا جائے کہ خود تمہارے مسلمات کے مطابق اسلام اور علوم جدیدہ میں تضاد نہیں ہے بلکہ یہ ایک دوسرے سے مثبت طور پر ہم آہنگ ہیں۔ یہ راست دشوار تر ہے۔ وہ تعلیم کے مقولات کا انہدام کرنا اور اس امتیاز کی بنیاد پر ان کے مدلولات کو الگ کرنا آسان ہے لیکن ایک الہیم کے مقولات و مسلمات کے سہارے اور ان کی مثال کے ذریعے ایک الگ اور اور الہیم کے حقائق کی تعبیر و تفہیم محسوس اذہان تک منتقل کرنا ایک مشکل کام ہے۔ اس مجرد بحث کو ہم چند مثالوں سے سمجھنے کی کوشش کریں گے۔

کانٹ کے اپنے زمانے سے لے کر ہماری معاصر فکری تحریک "نئی جدیدیت" تک جو بنیادی تصور روپ بدل بدل کر کم و بیش ہر مکتب فکر میں ظاہر ہوتا رہا ہے وہ کانٹ کے مرکزی اعتراض پر استوار ہے۔ مابعد الطبیعیات باوجود خداوندی کے سلسلے میں کانٹ کا نظریہ یہ تھا کہ

> علم ایسے قضیہ مرکبہ کا نام ہے جس کے مقولی کی تاریخ میں حقیقت موجود ہو، جس کا خام مواد حواس نے مہیا کیا ہو اور عقل کے بنیادی (عقلی) مقولات (مسلمات) کی مدد سے قضیہ حملیہ میں قیمت پیدا ہوئی ہو۔ یوں حواس اور عقل مل کر ایک ذریعہ علم ہیں بشرطیکہ علم تجربی حواس کے دائرے تک محدود رہے اور دائرے محسوسات کا علم تجربی ممکن ہی نہیں۔

بالفاظ دیگر چونکہ محسوس کے سوا کسی اور شے اور اس سے مختلف کسی اور اقلیم وجود کی تجربی تصدیق ممکن نہیں لہٰذا محسوس کے سوا کسی اور حقیقت کا تجربی علم بھی ممکن نہیں۔ اس بات کو آگے

بڑھائے تو یہ نتیجہ نکلے گا کہ ماورا الطبیعیات (ذات الٰہی، ملائکہ، مقامات معاد، وحی...) کا علم ناممکن ہے کہ ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ حقیقت اولی کی ماہیت یوں ہے یا یوں ہے تاوقتیکہ یہ ہمارا تجربہ ہو اور نوع انسانی کا تجربہ یہاں لیے نہیں کہ انسانوں کا تجربہ دائرہ حواس تک محدود ہے۔ چونکہ حقیقت اولی ہمارے تجربے سے باہر ہے، باہر ہیں ہمارے علم سے بھی باہر ہے۔

کانٹ کے اس مرکزی خیال کا سامنا کرنے کے دو طریقے ہو سکتے تھے۔ وہی دو طریقے جو ہم نے اصول تطبیق اور اصول تفریق کے عنوانات کے تحت بیان کیے۔ کانٹ دو چیزوں کا قائل ہے۔ حسی ادراک اور اس میں تنظیم و معنویت پیدا کرنے والے عقلی مقولات فکر۔ اصول تفریق کی راہ اختیار کریں تو جواب یہ ہوگا کہ جن عقلی مقولات۔ علت کا کانٹ کو اقرار ہے ان کے علاوہ، ان سے اعلیٰ اور اہم تر مقولات اس کی فکر کی رسائی سے باہر رہ گئے۔ یعنی ہم مخاطب کو کچھ اور مقولات کے وجود کی طرف متوجہ کروائیں گے جن سے ان مظاہر کی توجیہ و تعلیل ہو سکتی ہے جن کی تردید کانٹ کے سلسلۂ فکر کے نتیجے میں لازمی ہو جاتی ہے۔ یعنی اس راہ استدلال میں کانٹ کے مجوزہ مقولات میں اضافہ کرنا مطلوب ہوگا۔

اس کے برعکس اگر اصول تطبیق کی راہ اختیار کی جائے تو ہم یہ بیان کریں گے کہ ایک طرف تو مسلمات و مقولات فکر ہیں اور دوسری طرف حسی تجربہ۔ ہمارے مخاطبین صرف انہی دو کے قائل ہیں۔ اول الذکر صورت میں تطبیق دینے والے کی دلیل یہ ہوگی کہ اگر تجربے کا دائرہ وسیع تر کر دیا جائے اور محسوسات کے علاوہ تجربے کے کسی اور ذریعہ کا اثبات کیا جائے تو امکان علم سے یہ انکار بھی اثبات میں بدل سکتا ہے۔ علامہ نے مصلحت کلام اور ترغیب المفہم ہونے کی رعایت سے یہی بات کہی کہ انسان کا ایک اور تجربہ بھی ہے، داخلی یا سرّی تجربہ۔ اسے وقوف قلبی یا وقوف سرّی کہا جا سکتا ہے اور یہ نہ صرف ایک طرح سے ہمارے عمومی طبعی تجربے سے مشابہ ہے بلکہ شاید اسی تجربے کے زمرے میں شامل ہے۔ غور کیجئے کہ یہاں کیا دلیل کارفرما ہے۔ علامہ اپنے مخاطب کو اسی کے مسلمات کے حوالے سے اور اسی کے تسلیم کردہ مقولات سے مشابہت کی طرف توجہ دلا کر اسے حقائق دینی میں سے ایک بنیادی چیز یعنی وحی خداوندی کا قائل کر رہے ہیں۔ تقریب فہم کے لیے وہ گویا مخالف کے میدان فکر میں خود چل کر جاتے ہیں اور اسی کے اصولوں کے مطابق بیان کرتے

ہیں کہ دیکھو، حسی تجربات کے علاوہ کچھ اس قسم کے تجربات اور بھی ہیں جو حواس کے دائرے سے باہر ہیں اور ان کا انکار بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کو خارج میں وقوع پذیر ہوتے دیکھا جاتا ہے لہٰذا اگر حواس کے مدرکات کے علاوہ اور بھی کچھ ہو رہا ہے تو اس پر قیاس کر کے حقیقت کے علم کے ایک اور ذریعے کے امکان کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ مثال کے طور پر علامہ نے ابن صیاد کا واقعہ پیش کیا ہے [۵] اور دیکھ بھال کا حوالہ دیا ہے۔ [۶] ابن صیاد کے واقعہ کی تفصیلات پر غور کیجئے تو واضح نظر آتا ہے کہ سارا معاملہ کشف خواطر سے زائد کا نہیں ہے اور دوسرے ذہن کے خیالات کو بوجھ لینے کی القی صلاحیت سے متعلق ہے، غالباً القیم (Psychic domain) میں پیش آیا اور اس میں حقائق الامور یا عالم غیب کے علم سے متعلق کوئی چیز نہیں پائی جاتی۔

شعور مذہبی نے وحی کے مابعد الطبیعی، معرفتی مظہر میں اور اس قبیل کے نفسی تجربات کے مابین ہمیشہ ایک نوعی فرق مانا ہے۔ لیکن علامہ جس اصول تطبیق کو استعمال کر رہے تھے اور جن لوگوں کو خطاب کر رہے تھے ان دونوں کا تقاضا تھا کہ ان تک صرف اسی قبیل کے تجربے کا ابلاغ کیا جائے لہٰذا علامہ نے اپنے خطبے میں ابن صیاد کی استعداد کشف خواطر اور وحی میں فرق بیان نہیں کیا اور اس نوع کے تجربے کو بھی وسائع علم میں شمار کیا ہے۔ مخاطب کے ذہنی مسائل کی رعایت سے اسے اسی کے مسلمات کے سہارے دین کے حقائق سمجھانے کی اس تطبیقی کوشش کی مثالیں تمام خطبات میں اور ان کے بھی مباحث میں ملتی ہیں۔ ہم سردست ان کے تفصیلی مطالعے سے گریز کرتے ہوئے ایک اور اہم معاملے کی طرف قارئین کی توجہ دلانا چاہتے ہیں جو مذکورہ بالا اصول تطبیق کے اطلاق کے سلبی پہلو سے متعلق ہے۔

وقوف مزی کی ابن صیاد والی مثال دے کر اور اسے ازقبیل علم قرار دے کر علامہ نے بجا طور پر محسوس کیا کہ حسی تجربے کے علاوہ وقوف مزی یا اس قبیل کا اور کوئی تجربہ بھی ممکن ہے جو اگرچہ دائرۂ حواس سے باہر ہے تاہم ناقابل تردید طور پر تجربے میں آیا ہے۔ چونکہ وحی بھی بہ اعتبار نوعیت ایک وقوف مزی ہے لہٰذا اس کا امکان بھی تسلیم کرنا ہوگا۔ ''وقوف مزی (مزی تجربہ) جو بہ اعتبار نوعیت نبی کے تجربے سے مختلف نہیں ہے انسانی زندگی میں اب بھی بطور ایک امکان کے موجود ہے [۷]۔ ''وقوف مزی خواہ کتنا ہی غیر معمولی اور مافوق العادت کیوں نہ ہو،

مسلمان کو چاہیے کہ اسے ایک کاملاً طبعی تجربہ شمار کرے جسے انسانی تجربے کے دوسرے پہلوؤں کی طرح تنقیدی تجزیے کا موضوع بنایا جا سکتا ہے۔ یہ امر آنحضرت ﷺ کے اس رویے سے عیاں ہے جو آپ نے ابن صیاد کے نفسی تجربات (احوال) کے بارے میں اختیار کیا۔"[۲۲]

یہاں آ کر استدلال کے منطقی رخ کے تحت اس اصول تطبیق کا سلبی پہلو ظاہر ہونے لگتا ہے۔ اولاً یوں کہ اگر وقوف مزنی جو "باعتبار نوعیت نبی کے تجربے سے مختلف نہیں ہے" مثال خطا سے بری نہیں ہے تو وحی محمدی (یا کوئی اور وحی خداوندی) بھی امثال خطا سے بری نہیں ہو گی۔ دوسری طرف یہ دیکھیے کہ اگر دونوں تجربے باوجود نوعیت اور کیفیت میں یکساں واہم جنس ہیں تو تنقیدی نظر سے جائزے کا اطلاق واردات نبوی پر بھی ہو جائے گا۔ اصول تفریق کے تحت اس کا حل یہ تھا کہ انبیاء کی وحی اور وقوف مزنی کے تمام مظاہر کے درمیان ایک نوعی فرق مانا جائے تا کہ ان کے مراتب الگ کر کے ان کی شرائط اور تقاضے بھی الگ کیے جا سکیں نیز یہ بات بھی پیش نظر رکھی جائے کہ خرق عادت یا غیر معمولی اور مافوق الطبعی تجربات گو ایک ممکن چیز ہیں مگر ان کے امکان یا ان کے وقوع سے صرف اسی درجۂ وجود کے مظاہر کا ثبوت فراہم ہو سکتا ہے یعنی Psychic اور Occult کے وجود کا۔ اس سے اعلیٰ روحانی سے تعلق کی علامت میسر نہیں آتی نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نوع کے تجربات کا حامل انبیاء کی طرح وحی خداوندی سے سرفراز ہو رہا ہے اور خدا سے ہم کلام ہے۔ اگر یہ فرق نہ مانا جائے تو عام آدمی کے لیے وحی پر عقیدہ رکھنے کی ضرورت ساقط ہو جائے گی اور شریعت محمدیہ بھی انسانی تجربات کی ذیل میں ایک تجربہ بن جائے گی جس کے ردوقبول کا حق عقل استقرائی کو حاصل ہو گا اور ماورا الطبعی جہت سے کٹ کر نبوت محمدیہ اور ختم نبوت ہر دو صرف عقلی قدر و قیمت کی کمزور بنیاد پر تسلیم کے لیے پیش ہوں گے۔

پہلے اشکال کو رد کرنے کے لیے علامہ نے قرآن سے استدلال کیا ہے۔[۲۳] اس استدلال کا منطقی تقاضہ یہ ہے کہ واردات باطنی میں امثال خطا کے باوجود اسے بطور ایک ذریعۂ علم کے رد نہیں کرنا چاہیے کیونکہ خود وحی نبوی میں یہ امثال پایا جاتا ہے۔ اس استدلال میں جو سقم ہے اس سے ہم یہاں تعرض نہیں کر رہے۔[۲۴] ہمیں اپنے پیش کردہ نکتے کی نظری توسیع کے طور پر عرض کرنا ہے کہ علامہ کو اپنے طریق استدلال کے منطقی نتیجے کے طور پر پیدا ہونے والے بعض اشکالات کا بخوبی

اندازہ لگانا ممکن نہیں معلوم ہوتا کہ جب وقوف سرّی کو اور وقوف غیبی کو عام انسانی تجربے کے دوسرے میں شمار کیا جائے گا تو اس سے اگر چہ حسیت پرستی میں گرفتار طبیعین کو دینی کے ممکن ہونے پر دلائل سے قائل تو کر لیا جائے گا مگر ساتھ ہی وہ اساسی امتیازات بھی منہدم ہو جائیں گے جو عام انسان کے معمول پر حیاتی، روزانی اور اختیاری تجربات اور تجربات روحانی کے دعوے کرنے والے خاص انسانوں کے تجربے کے درمیان شعور غیبی کی طرف سے پیش نظر رکھے جاتے ہیں۔ وحی خداوندی کی حجیت اور صداقت پر وارد ہونے والے اس اشکال کو سامنے رکھتے ہوئے اور صاحب وحی کے تجربے کا عام انسانی تجربے سے امتیاز اور برتر قائم کرنے کے لیے علامہ نے خطبہ اول کے آخر میں اور دیگر مقامات پر بھی اس نکتہ حل کی طرف اشارہ کیا ہے

ہم یہاں یہ ثابت کرنے کی کوشش کر رہے تھے کہ غیبی واردات کی حیثیت در اصل ایک کیفیت حساس کی ہے جس میں دوسروں کے سامنے بطور تصدیقات ہی کے پیش کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر کسی تصدیق کے متعلق جو ہماری دسترس سے باہر ہے، یہ دعویٰ کیا جائے کہ اس سے ہمارے محسوسات و مدرکات کے ایک خاص عالم کی ترجمانی ہوتی ہے تو ہمیں یہ پوچھنے کا حق پہنچتا ہے کہ اس کی صحت کا ثبوت کیا ہے؟ یعنی کیا ہمارے پاس کوئی ایسی آزمائش موجود ہے جس سے اس کے حق و باطل کا امتحان کیا جا سکے؟ اگر فرض کیجیے ان تصدیقات کی صحت کا دار و مدار کسی شخص کے ذاتی مشاہدات پر ہوتا تو اس صورت میں مذہب کا علم بھی صرف چند افراد تک محدود رہ جاتا۔ لیکن خوش قسمتی سے ہمارے پاس بعض ایسی آزمائشیں موجود ہیں جو ان آزمائشوں

Religious experience, I have tried to maintain, is essentially a state of feeling with a cognitive aspect, the content of which cannot be communicated to others, except in the form of a judgement. Now when a judgement which claims to be the interpretation of a certain region of human experience, not accessible to me, is placed before me for my assent, I am entitled to ask, what is the guarantee of its truth? Are we in possession of a test which would reveal its validity? If personal experience had been the only ground for acceptance of a judgement of this kind, religion would have been the possession of a few individuals only. Happily we are in possession of tests which do not differ from those applicable to other forms of knowledge. These I call the intell

سے مختلف نہیں جن کا اطلاق علم کی دوسری اصناف پر ہوتا ہے اور جن کو ہم عقلی اور عملی معیارات سے تعبیر کریں گے۔ عقلی معیار تو عبارت ہے اس ناقدانہ تعبیر سے جس میں ہم اپنے محسوسات و مدرکات کی تحقیق کسی پہلے سے قائم شدہ مفروضے کے ماتحت نہیں کرتے بلکہ جس سے بالعموم یہ دیکھنا مقصود ہوتا ہے کہ اس تعبیر کی انتہا کیا کبھی الوالد اسی حقیقت پر ہوتی ہے جس کے انکشاف میں مذہبی مشاہدات ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔ لیکن عملی معیار یا اعتبار نتائج ان پر حکم لگاتا ہے۔ اول الذکر سے فلسفی کام لیتے ہیں، موخر الذکر سے انبیاء آئندہ خطبے میں ہم عقلی معیاری سے کام لیں گے۔[۳۶]

actual test and the pragmatic test. By the intellectual test I mean critical interpretation, without any presuppositions of human experience, generally with a view to discover whether our interpretation leads us ultimately to a reality of the same character as is revealed by religious experience. The pragmatic test judges it by its fruits. The former is applied by the philosopher, the latter by the prophet. In the lecture that follows, I will apply the intellectual test.[37]

علامہ نے اس مشکل کا حل پیش کرتے ہوئے بھی اپنے اختیار کردہ اصول تطبیق کو ترک نہیں کیا بلکہ اسی کے تقاضے کے مطابق دو معیار اور دو آزمائشیں بطور حدود امتیاز تجویز کیے ہیں جو مخاطب کے معلومات و مسلمات فکر یا اس کے ذہنی مناظر Paradigm سے باہر نہیں ہیں۔ ''ہمارے پاس بعض ایسی آزمائشیں موجود ہیں جو ان آزمائشوں سے مختلف نہیں ہیں جن کا اطلاق علم کی دوسری اصناف پر ہوتا ہے۔''[۳۷] ان الفاظ سے علامہ اسی مشترکہ بنیاد کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ ان کی تجویز کردہ آزمائش عملی اور آزمائش نظری دونوں کا تعلق خالص کی اقلیم فکر کے مسلمات سے ہے۔ اول الذکر عملی تاریخ Pragmatism پر مبنی ہے اور موخر الذکر کا تار و پود تجربیت Empiricism اور حیات پرستی Vitalism سے تیار ہوا ہے اور اس کے لیے دلائل فراہم کرتے ہوئے علامہ نے اپنے معاصر فلسفیوں کے افکار سے تفصیلی استفادہ کیا ہے اور ان کے نظریات سے مشابہت و ہم آہنگی کی بنیاد پر اپنے استدلال کو تعمیر کیا ہے۔[۳۸]

ہماری دانست میں یہ ہیں وہ عناصر ترکیبی جن پر تشکیل جدید کی منہاج علمی استوار کی گئی۔

ان کی طرف اولین اشارہ ڈاکٹر سید ظفر الحسن صاحب نے کیا تھا اور ان کے نظر اشارات کی مدد سے تشکیل جدید کے مباحث کا تجزیہ کرتے ہوئے ہم ان نتائج تک پہنچے ہیں جن کا ایک اجمالی سا اظہار مطلوبہ مائل میں ہم نے کیا ہے۔ آئندہ ابواب میں تشکیل جدید کی تشکیل منہاج کے مطالبہ کا ہر مسئلے کے حوالے سے جائزہ لیا جائے گا۔

اس سے پہلے یہ دیکھ لیا جائے کہ نشاۃ ثانیہ اسلامیہ کی تشکیل جدید کی ضرورت کیوں تھی؟ علامہ کے اپنے الفاظ میں اس کا جواب یہ ہے۔

تاریخ حاضرہ کا سب سے زیادہ قابل غور مظہر یہ ہے کہ اسی اثنار سے عالم اسلام نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس تحریک میں بجائے خود کوئی خرابی نہیں کیونکہ جہاں تک علم و حکمت کا تعلق ہے مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ اس تہذیب کی ظاہری آب و تاب کہیں اس تحریک میں حارج نہ ہو جائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر، خمیر اور باطن تک پہنچنے سے قاصر رہیں۔[29]

The most remarkable phenomenon of modern history however, is the enormous rapidity with which the world of Islam is spiritually moving towards the West. There is nothing wrong in this movement, for European culture, on its intellectual side, is only a further development of some of the most important phases of the culture of Islam.[29]

آئین اسٹائین کے نظریہ نے کائنات کو ایک نئے روپ میں پیش کر دیا ہے اور ہم محسوس کر رہے ہیں کہ اس طرح ان مسائل پر بھی جو فلسفہ اور مذہب میں مشترک ہیں نئے زاویوں کے تحت غور کرنا ممکن ہو گیا ہے لہٰذا اگر اسلامی اقبال اور افرنگ کی نئی پود کا مطالبہ ہے کہ ہم اپنے دین کی تعلیمات پھر سے ادا کریں تو یہ کوئی عجیب بات نہیں۔ لیکن مسلمانوں

The theory of Einstein has brought a new vision of the universe and suggests new ways of looking at the problems common to both religion and philosophy. No wonder then that the younger generation of Islam in Asia and Africa [redacted] faith. With the reawakening of Islam, therefore, it is necessary to

کی اس تازہ بیداری کے ساتھ اس امر کی آزادانہ تحقیق نہایت ضروری ہے کہ مغربی فلسفہ نے کیا۔ علی بذا یہ کہ الٰہیات اسلامی کی تعمیر نو کے ممکن ہو تو تشکیل جدید میں ان نتائج سے کہاں تک مدد مل سکتی ہے جو اس سے مترتب ہو سکے۔ [۳۲]

examine, anew independent spirit, what Europe has thought and how far the conclusions reached by her can help us in the revision and, if necessary, reconstruction, of theological thought in Islam."[31]

ان خطبات میں بھی میرا یہی ارادہ ہے کہ اسلام کے بعض اساسی افکار کی بحث فلسفیانہ نقطہ نظر سے کروں تاکہ اور نہیں تو بہت ممکن ہے ہم اس حقیقت ہی کو آسانی سے سمجھ سکیں کہ بحیثیت ایک ایسے پیام کے جس کا خطاب ساری نوع انسانی سے ہے، اسلام کے معنی کیا ہیں۔ [۳۳]

I propose to undertake a philosophical discussion of some of the basic ideas of Islam, in the hope that this may, at least, be helpful towards a proper understanding of the meaning of Islam as a message to humanity."[32]

ساتھ ہی علامہ اس بات پر بھی زور دیتے ہیں کہ

اگر قوم کے زوال و انحطاط کو روکنا ہے تو اس کا یہ طریقہ نہیں کہ ہم اپنی گزشتہ تاریخ کو بے جا احترام کی نظر سے دیکھنے لگیں، بلکہ اس کا ایسا خوب صاف و واضح تجزیہ کریں۔ [۳۴]

a false reverence for past history and its artificial resurrection constitute no remedy for a people's decay."[33]

اب قوم کے انحطاط کے سدباب کا اگر کوئی ذریعہ فی الواقع مؤثر ہے تو یہ کہ معاشرے میں اس قسم کے افراد کی پرورش ہوتی رہے جو اپنی ذات اور خودی میں ڈوب جائیں، کیونکہ ایسے ہی افراد ہیں جن پر زندگی کی گہرائیوں کا انکشاف ہوتا ہے اور ایسے ہی افراد وہ نئے معیار پیش کرتے

The only effective power, therefore, that counteracts the forces of decay in a people is the rearing of self-concentrated individuals. Such individuals alone reveal the depth of life. They disclose new standards in the light of which we begin to see that our environment

is not wholly inviolable and requires revision.[17]

ہیں جن کی بدولت اس امر کا اندازہ ہوتے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول سرے سے ناقابل تغیر و تبدل نہیں اس میں اصلاح اور نظر ثانی کی گنجائش ہے۔[18]

علامہ کو اپنی شخصیت کی عظمت اور صلاحیتوں کا شعور ہے۔ وہ اپنی قوم کو ایک نیا تحرک اور قوت عمل عطا کرنے کے لیے اسلام کی فکر و نبی کی اس طرح تعبیر کرنا چاہتے ہیں کہ وہ ایک کل بالمعنی اصطلاحات سے علم کلام کی صورت اختیار کر لے اور مندرجہ ذیل آیت قرآنی کے ایک زندہ تجربے کا امکان پیدا ہو جائے۔ "ما خلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحدۃ"[19] اس کا سبب یہ ہے کہ علامہ یہ شدت سے محسوس کر رہے ہیں کہ

انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے، یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے۔ خیالات اور تصورات کی جہت سے دیکھیے تو اس کا وجود فرد اپنی ذات سے متصادم ہے۔ سیاسی اعتبار سے فکر ذاتی نے افراد کو افراد سے۔ اس میں اتنی سکت ہی نہیں کہ اپنی بے رحم انانیت اور ناقابل تسکین بھوک پر قابو حاصل کر سکے۔ یہ باتیں ہیں جن کے زیر اثر زندگی کے اعلیٰ مراتب کے لیے اس کی بڑھ بڑھ بتدریج ختم ہو رہی ہے۔ ملک یہ کہنا چاہیے کہ وہ درحقیقت زندگی ہی سے اکتا چکا ہے۔ اس کی نظر حقائق پر ہے یعنی حواس کے اس سرچشمے پر جو اس کی آنکھوں کے سامنے ہے۔ لہٰذا اس کا تعلق اپنے اعماق وجود سے منقطع ہو چکا ہے۔[20]

- the modern man has ceased to live soulfully, i.e. from within. In the domain of thought he is living in open conflict with others. He finds himself unable to control his ruthless egoism and his insatiate gold-hunger which is gradually killing all higher striving in him and bringing him nothing but life-weariness. Absorbed in the 'fact' that is to say, the optically present source of sensation, he is entirely cut off from the unplumbed depths of his own being.[20]

The technique of mediaeval mystic-

سلوک و عرفان کے جو صوفیانہ طریق ارتقا متوسط

ism by which religious life, in its higher manifestations, developed itself both in the East and West has now practically failed.[42]

میں وضع کیے گئے تھے اور ان کی بدولت مشرق و مغرب میں کبھی مذہبی زندگی کا اظہار بڑی اعلیٰ اور ارفع شکل میں ہوا تھا اب عملاً بے کار ہو چکے ہیں۔[۴۲]

Far from reintegrating the forces of the average man's inner life, and thus preparing him for participation in the march of history, it has taught him a false renunciation and made him perfectly contented with his ignorance and spiritual thraldom. No wonder then that the modern Muslim in Turkey, Egypt and Persia is led to seek fresh sources of energy in the creation of new loyalties, such as patriotism and nationalism. Disappointed of a purely religious method of spiritual renewal which alone brings us into touch with the everlasting fountain of life and power by expanding our thought and emotion, the modern Muslim fondly hopes to unlock fresh sources of energy by narrowing down his thought and emotion. Modern atheistic socialism, which possesses all the fervour of a new religion, rises in revolt against the very source which could have given it strength and Purpose. Both nationalism and atheistic socio-

بجائے اس کے کہ یہ طریق ان قوتوں کی شیرازہ بندی کریں جن کا تعلق انسان کی اندرونی زندگی سے ہے تاکہ یوں اس میں یہ صلاحیت پیدا ہو کہ تاریخ کی مسلسل حرکت میں حصہ لے سکے، اس کی تعلیم یہ ہے کہ ہمیں دنیا سے منہ موڑ لینا چاہیے۔ لہٰذا یہ قدرتی بات تھی کہ ہم اپنی جہالت اور غلامی پر قناعت کر لیتے۔ اندریں صورت اگر ترک اور مصری، یا ایرانی اب نئی نئی وفاداریوں کا سہارا لے رہے ہیں تاکہ یوں انہیں قوت اور طاقت کا کوئی نیا سرچشمہ مل جائے، مثلاً حب الوطنی یا قومیت۔ دورِ حاضر کا مسلمان قطعاً مایوس ہو چکا ہے، وہ سمجھتا ہے اس کی روحانی زندگی کا احیا اب مذہب کے ذریعے ناممکن ہے۔ حالانکہ مذہب ہی وہ ذریعہ ہے جس سے افکار و خیالات کی دنیا میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور جس کے سہارے ہم زندگی، قوت اور طاقت کے دائمی سرچشمے تک پہنچتے ہیں۔ اس کا خیال ہے وہ از سرِ نو زندگی اور طاقت حاصل کرے گا تو اس طرح کہ اپنے افکار اور

خیالات اور جذبات و احساسات کی دنیا تک کرنا چاہتے۔ عصر حاضر کی لادین اشتراکیت کا مطمح نظر بیشک بہت زیادہ وسیع ہے اور اس کے جوش و سرگرمی کا بھی دل عالم جو کسی نئے مذہب کا دعویٰ اس چیز ہی سے پیدا ہوتا ہے جو زندگی اور طاقت کا سرچشمہ بن سکتی تھی۔ بہرحال یہ واضح ہو جائے لادین اشتراکیت دونوں مجبور ہیں کہ بحالت موجودہ انسانی روحانیت کی دنیا میں تطابق و توافق کی جو صورت ہے اس کے پیش نظر ہر کسی کو نظرت، بدگمانی اور نفرت سے پرکھا جائے۔

حالانکہ اس طرح انسان کا باطن اور ضمیر مردہ ہو جاتا ہے اور وہ اس قابل نہیں رہتا کہ اپنی روحانی طاقت اور قوت کے قلعی سرچشمے تک پہنچ سکے۔ لہٰذا بیدار مذہب کا تصوف ہے، واضح ہو کہ لادین اشتراکیت جو اس یاس بھی اور دل گرفتگی کا مداوا بنے گی جس میں آج کل کی دنیا گرفتار ہے اور جس کے زیر اثر تہذیب انسانی کو ایک زبردست خطرہ درپیش ہے معلوم ہوتا ہے اس وقت دنیا کو جس تیاگ اقتدار سے زندہ ہونے کی ضرورت ہے۔ گویا عصر حاضر کا انسان، اگر پھر سے وہ اخلاقی و روحانی قوتیں سکے گا جو علوم جدیدہ کے نشوونما نے اس پر زائل رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت، یہ تبھی اس کے اندر ایمان و یقین کی اس کیفیت کا احیا ہوگا جس

alism, at least in the present state of human adjustments, must draw upon the psychological forces of hate suspicion and resentment which tend to impoverish the soul of man and close up his hidden sources of spiritual energy. Neither the technique of medieval mysticism, nor nationalism, nor atheistic socialism can cure the ills of a despairing humanity. Surely the present moment is one of great crisis in the history of modern culture. The modern world stands in need of biological renewal. And religion which in its higher manifestations is neither dogma, nor priesthood, nor ritual, can alone ethically prepare the modern man for the burden of the great responsibility which the advancement of modern science necessarily involves, and restore to him that attitude of faith which makes him capable of winning a personality here and retaining it hereafter.[44]

کی بدولت وہ اس زندگی میں ایک شخصیت پیدا
کرتے ہوئے آگے چل کر بھی اسے محفوظ اور
برقرار رکھ سکے گا۔ اس لیے کہ مذہب بھی جہاں
تک مذہب کے مدارج عالیہ کا تعلق ہے، نہ تو
محض عقیدہ ہے، نہ علم، نہ سوم، نہ کوئی۔"[۲]

علامہ اپنے خطبات میں الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کے ذریعے مذہب کا ایسا ہی تصور پیش کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے لیے جو مناہج انہوں نے اختیار کی وہ اسلام اور علوم جدیدہ (مابعد الطبیعیات اور سائنس) کے درمیان تطبیق کے عمل سے عبارت ہے کیونکہ مذہب اور علم دونوں انسانی اقدار ہیں اور ان میں اگر تطبیق نہ ہو تو دونوں کو پہلو بہ پہلو قبول کرنا ممکن نہ ہوگا۔ ان میں بظاہر تضادات نظر آتے ہیں، مثلاً انسانی اختیار و آزادی ارادہ، حیات بعد الممات، وجود خدا وغیرہ جیسے تصورات پر مذہب کی بنیاد ہے۔ حسیت پرست مابعد الطبیعیات ان تصورات کو صرف اقداری حیثیت کا حامل سمجھتی ہے۔ وہی مذہب کی اساس ہے۔ اسے نفسیات خود فریبی یا نظری مغالطہ قرار دیتی ہے اور اس کے دعوں کرنے والے کو ذہنی مریض بتاتی ہے۔ تطبیق اور علوم مذہب کی بنیادی بات ہے۔ علم حیاتیات اسے رد کر کے اس کی جگہ فرضیہ ارتقاء پیش کر دیتا ہے۔ عبادت و دعا کی تاثیر کو کلاسیکی طبیعیات اس لیے ناقابل قبول کہتی ہے کہ یہ میکانکی تعلیل کی کسوٹی پر پوری نہیں اترتی۔

علامہ اس بات کو لے کر آگے استدلال کرتے ہیں کہ کلاسیکی طبیعیات نے اپنی بنیادی پر تنقید شروع کر دی ہے۔ اور اس تنقید کے نتیجے کے طور پر وہ مادیت پرستی جو اس طبیعیات سے لازم و ملزوم سمجھی جاتی تھی الٹتی جا رہی ہے اور وہ دن دور نہیں ہے جب "مذہب اور سائنس میں ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہوگا جن کا ہمیں گمان ہی نہیں۔"[۳]

یہیں سے مذہب اور علم جدید میں تطبیق کے امکان کا جواز پیدا ہوتا ہے۔ علامہ نے جب اپنے پہلے چھ خطبات علیگڑھ میں پیش کیے تو خطبہ صدارت میں ڈاکٹر سید ظفر الحسن صاحب نے ان پر تبصرہ کرتے ہوئے اس تطبیقی و توافقی کے دو مکمل راستوں کی نشاندہی کی تھی۔ ڈاکٹر صاحب کی گفتگو درج

ایل ہے۔[۵]

this purpose can be fulfilled in two ways:

I. Either by proving that what Religion says is the truth, and Science and Philosophy really agree with Religion, and by refuting Science and Philosophy where they disagree with it

II Or by showing that the domain of Religion is different from that of Science and Philosophy and where religion speaks of things with which Science and Philosophy deal its purpose in speaking of them is not the same as that of Science or Philosophy. -i.e., it does not aim at telling us, like Science or Philosophy what the nature of such objects exactly is; it only aims at the moral or religious conclusions the guidance that can be drawn form them.

علامہ نے اول الذکر راہ اپنائی۔ اس راہ عمل کا عنصر مقدمہ یہ تھا کہ مذہب اور علم جدید (فلسفیانہ اور سائنسی علم) کا مسئلہ، مسئلے کا حل اور ہدف و مقصد ایک ہی ہیں۔ جہاں ان میں تناقضات یا اختلافات ہوں وہاں ان کو تنقید دینا چاہیے۔ اب ہمیں مختصراً یہ دیکھنا چاہیے کہ موارد اختلاف و تضاد کیا ہیں اور کیوں پیدا ہوتے ہیں۔

سائنسی شعور حقیقت کا جزو اجزو علم حاصل کرتا ہے۔ حقیقت کے مختلف اجزاء یا حقیقت کے پہلوؤں کا سامنا کرتے ہوئے اس کے کچھ مقولات Categories ہوتی ہیں جو اصول توجیہ کا کام کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر طبیعیات کے مقولات میں مادہ، کمیت جوہر، عرض، معلول، کمیت، مدد وغیرہ شامل ہیں۔ ان کے ذریعے حقیقت کی جزو اسیاتی انجم کے متنوع مناصر کی تنظیم کی جاتی ہے لیکن اگر کسی ایک شعبہ علم سے متعلق مقولات کو جو حقیقت کے صرف اسی گوشے کی توجیہ کے لیے کارآمد ہوں، پھیلا کر اور یہ اصرار و ضد دے کر ایک بالاتر اصول بنا دیا جائے اور کل صداقت کے مترادف قرار دے دیا جائے یا بہ الفاظ دیگر سائنس کو ماورا الطبیعیات کے درجے پر فائز کر دیا جائے تو پیچیدگیاں اور تضادات ابھرتے ہیں اور یہ عموماً اس لیے ہوتا ہے کہ چونکہ کسی ایک اصول نے حقیقت کے کسی ایک جزو یا ایک پہلو کی کامیابی سے توجیہ کر دی ہوتی ہے لہٰذا کامیابی کے اس جوش میں اسی اصول کو اس کی جائز اور قابل عمل حدود و مقدور سے باہر وار کرنے کی کوشش شروع ہو جاتی

ہے۔ ہر مقولہ اپنی جگہ نامکمل ہوتا ہے اور کلیت فکر کے تقاضے پورے نہیں کر سکتا چنانچہ جب ان مقولات کو جو جزوی صداقت ہیں، حتمی صداقت اور اصولی توجیہ بنایا جائے اور ان دائروں یا اقالیم پر ان کا اطلاق کیا جائے جہاں ان مقولات سے نہیں بلکہ دوسرے مقولات سے توجیہ ممکن ہے تو پھر غلط بحث اور فساد فکر کا آغاز ہو جاتا ہے۔ یہ طبعیات، حیاتیات، نفسیات، خلاقیات، جمالیات، منطق اور الٰہیات سب علوم کا رجحان ہے۔ ہر شعبہ علم اپنے مقولات کی بنیاد پر ایک مابعد الطبعیات کی تشکیل کرنے کی کوشش کرتا ہے اور ان بنیادی امتیازات کو مسمار کرنے لگتا ہے جو ان مقولات کے ذریعے توجیہ پذیر نہیں ہو سکتے، مثلاً ایک ماہر طبعیات اپنے فکری مقولات کے جوش اطلاق میں یہ سوچنے لگتا ہے کہ ان کا دائرہ اطلاق حقیقت من حیث الکل پر محیط ہے، طبعیات کی اقلیم سے باہر بھی ان کے اطلاق کا جواز ہے اور اس طرح مادیت پرستی کے نظریے پر آ پہنچتا ہے۔ مادیت پرستی از خود حرکات کو میکانکی حرکات تک محدود کر دیتی ہے اور نامیاتی اور روانی (نفسیاتی) مظاہر کے اساسی اور جوہری خصائص کا انکار کر دیتی ہے۔

اس طرح حیاتیاتی فکر کے مقولات کے اطلاق میں غلو کرتے ہوئے کسی شخص کو ایسی مابعد الطبعیات تشکیل دینے کا خیال آتا ہے جسے Vitalism یا ارتقائیت Evolutionism کہا جا سکتا ہے اور جو غیر نامیاتی حقیقت کے وجود سے منکر ہو اور جو شعور غیر نامیاتی اور شعور ذاتی سب کو مظاہر نامیاتی ہی قرار دے اور باہمی سبب آزادی، خدا، تخلیق وغیرہ سب کی توجیہ کر کے صرف حیات کو بنیاد مانے اور Elan vital کو حقیقت کی اساس اور جوہر قرار دے۔

اسی مثال پر نفسیات کا بھی قیاس کیا جا سکتا ہے جو نامیاتی اور غیر نامیاتی مظاہر کی توجیہ صرف نفسیاتی تصورات کے سہارے کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

علامہ کے حاسدین دونوں مغالطات کا شکار تھے۔ ایک طرف وہ صرف نہی مقولات کے آشنا یا انہی مقولات کے قائل تھے جو حسیت پرستی Empiricism کے علمی پس منظر نے انہیں فراہم کیے تھے۔ دوسری طرف وہ ان اشکالات اور فکری الجھنوں میں مبتلا تھے جو حسیت پرستی کے مقولات کو ان کے جائز دائرہ کار سے باہر وار کرنے سے پیدا ہوئی تھیں۔

علامہ نے تقریب فہم اور مصلحت کلام کا تقاضہ یہ جانا کہ ان کے مقولات کے اطلاق کا انکار

کرنے کے بجائے یا ان کے علاوہ دوسرے مقولات کی جانب ان کو مائل کرنے کے بجائے انھی مقولات کے اندر اور انھی مقولات کی مثال اور مشابہت کے ذریعے ان کو حقائق دین کی تفہیم کر کے دکھائی جائے اور ان کے شعور پر یہ واضح کر دیا جائے کہ خود تمھارے مقولات کے مطابق اسلام اور علوم جدیدہ میں تضاد نہیں ہے بلکہ یہ ایک دوسرے سے مثبت طور پر ہم آہنگ ہیں۔

طلبہ کا اختیار کردہ راستہ پر خطر بھی تھا اور دشوار بھی۔ دو تا تعلیم کے مقولات کا اختیار کرنا اور اس اختیار کی بنیاد پر ان کے مدلولات کو الگ کرنا آسان ہے لیکن ایک اقلیم کے مقولات و مسلمات کے سہارے اور ان کی مثال کے ذریعے ایک دوسری الگ اور ماورا اقلیم کے حقائق کی تعبیر نوگر محسوس اذہان تک منتقل کرنا ایک مشکل کام تھا۔ آئندہ صفحات میں ہم یہ دیکھیں گے کہ اصول تطبیق کو صحیح نظر رکھا کر اور مقولات مسلمہ کو بنیاد بنا کر طلبہ نے یہ کام کیسے انجام دیا۔

یہاں ایک آخری نکتہ واضح کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ طلبہ نے اور موضوع کے مباحث میں ہم نے فلسفیانہ افکار کے ارتقاء کے جس مرحلے تک کے افکار اور ان کے مقولات کو موضوع بحث بنایا ہے وہ پیش نظر رہنا چاہیے۔ یہ مراحل عقلیت پرستی، حسیت پرستی، ارتیابیت اور بالآخر تنقید عقل محض (جو کانٹ سے مخصوص ہے) سے عبارت ہیں۔ طلبہ نے کانٹ کی فکری بنیادیں، اصلاح کر کے اس سے آگے بڑھنے کی کوشش کی ہے۔ ہماری بحث کے لیے بھی کانٹ کے دور بالغہ کو بالا مکاتب فلسفہ کے بعد کے تغیرات سے صرف نظر کیا گیا ہے۔ مثلاً ہم نے کانٹ کے بعد Psychologism اور Relativism, Existentialism, Reductionism سے تعرض نہیں کیا۔

حواشی

۱) متاخرین علمائے علم کلام کے معروف عالم قاضی عضد الدین ایجی (م ۷۵۶ھ) نے یہ تعریف اپنی کتاب مواقف میں بیان کی ہے، بحوالہ ہیری اے ولفسن (Harry A. Wolfson) فلاسفی، کلام (Philosophy, Kalam) (ہارورڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۷۶ء) ص ۳۱۔

ابو نصر فارابی کا تبصرہ اگرچہ ۱۱۳۰ء پڑھا تاہم ہماری بحث کے ایک نکتے کو واضح کرنے کے لیے بہت موزوں ہے۔ پہلے تو یہ دیکھیے کہ فارابی نے علم کلام کی جو تعریف کی تھی وہ آج تک اہل حدیث کی تحریروں میں گونج رہی ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ علم کلام کا بنیادی مقصد تو عقائد دینیہ سے عبارت ہے نہ کہ علم کلام وہ علم ہے جو کسی بھی ذہنی روایت میں تاریخ کے اس مرحلے پر نمودار ہوتا ہے جب اس مذہب پر ہونے والے حملے اس بات کی ضرورت پیدا کر دیتے ہیں کہ عقائد دینی کے دفاع کا ایک منظم طریقہ اختیار کیا جائے۔ اس کے بعد فارابی علم کلام کے ماہرین یا متکلمین کو چار قسموں میں بانٹ دیتا ہے۔ یہ تقسیم ان دلائل کے لحاظ سے ہے جو متکلمین کی یہ چاروں اقسام بالترتیب استعمال کرتی رہی ہیں۔ متکلمین کا پہلا گروہ مذہب کا دفاع اس نکتے پر

زور دے کر کہتا ہے کہ علم کے ذریعے حاصل ہونے والا علم بہترین انسانی رہنماؤں کے اکتسابی علم سے برتر ہے۔ دوسرا گروہ مذہب کی حقانیت اس بنیاد پر ثابت کرتا ہے کہ سائنسی علم اور نصوص دینی میں مطابقت پائی جاتی ہے۔ دیکھئے زاہد الراشدی، احیاء العلوم، (لاہور: الاشراق، ۱۹۹۶ء)، ص ۱۰۹-۱۱۲۔ نیز دیکھئے محمد عبدہ، الاعمال الکاملۃ (مرتبین) قرآن و سنت کا یہی تصور، چند تاملات، (لاہور: طلوع اسلام، ۱۹۹۳ء)، ص ۸۳-۹۲۔ عثمان اکبر، اسلام میں تقسیم علوم، (کوالالمپور: ملائیشیا، ۱۹۹۶ء)۔ کمیل اکیڈمی، (لاہور، ۲۰۰۰ء)، ص ۱۲۶-۱۲۹۔ زاہد الراشدی کی تقسیم میں پہلے دو گروہ روایتی طریقے سے وابستہ ہیں جن کو ہم نے (اکثر نظر انداز صاحب کے حوالے سے) طریق تفریق اور طریق تلفیق کا عنوان دیا ہے۔ علامہ اقبال کا اختیار کردہ طریق، تشکیل جدید میں مذکور طریقے سے قریب تر اور بہترین تلفیقی انداز کا حامل ہے۔

۲) فلسفہ، اسلام اور علم کلام کے مابین اس دائرے عمل کی معروضیت اور اثرات کے لیے دیکھئے سید حسین نصر "فلسفہ، علم کلام اور تصوف" (انگریزی) مشمولہ اسلام کے روایتی پیلو۔ بیلاپر کراس روڈ، نیویارک، 1991، جلد دوم، ص ۴۱۶-۴۳۶۔ "فلسفہ، طب اور کلام" (انگریزی) سٹڈیز اسلامیکا، ۳۴ (۱۹۷۱ء)، ص ۱۳۹-۱۷۹۔ "اسلام میں فلسفے کی حیثیت اور معروضیت" (انگریزی) سٹڈیز اسلامیکا ۳۹ (۱۹۷۴ء)، ص ۵۷-۸۰۔ نیز دیکھئے علی مراد، علم الکلام والکلام، (کراچی: الحمیرا اکادمی، ۱۹۸۷ء)۔ تصوف اور علم الکلام کے باہمی روابط اور تاریخ و ارتقا کے عمل کا تاریخی مطالعہ ابھی اس پیمانے پر نہیں کیا گیا ہے جس کا اس موضوع کی اہمیت تقاضا کرتا ہے۔

۳) رسالہ جدید کے مصنف سے لے کر قاسم نانوتوی، اشرف علی تھانوی، شبلی نعمانی اور ابوالکلام آزاد وغیرہ کے نام علماء کے چند نمائندوں کے طور پر پیش کئے جا سکتے ہیں۔ جدید عقلیات کی طرف سے سرسید اور سید امیر علی کے بعد اگلی نسل میں سب سے بڑا نام علامہ اقبال کا ہے۔

4- M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. I. A. P, Lahore, 1989. edited and annotated by Shaikh Muhammad Saeed.

اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۲ء۔

۵۔ دیکھئے سعید احمد اکبر آبادی، خطبات اقبال پر ایک نظر، اقبال اکادمی پاکستان و لاہور، طبع ثانی، ۱۹۸۷ء، ص ۱۱۔ یہ تحریر کرنے کے بعد سعید احمد صاحب نے اس تنقید کے جو اسباب گنوائے ہیں انہیں پڑھ کر یوں

گلتا ہے کہ مصنف نے علم الکلام کی تاریخ کے بارے میں چند پہلے ہوئے خیالات بیان کر دیے ہیں۔ ان کے سامنے فلسفے، کلام اور تصوف کے دو راہوں کا واضح نقشہ ہے۔ ان کے عہد یہ عہد تنگ نظری ہے۔ دوسری طرف تشکیل جدید کی مہم کو مغرب میں بھی مغرب "مثل مداتی" پر اکتفا کیا گیا ہے۔ بعض سعید تصورات پیش کرنے کے باوجود ان کی تحریر سے علامہ کے اس طریق کار کی وضاحت نہیں ہوتی جو انہوں نے تشکیل جدید میں برتا اور جس کے استعمال سے تشکیل جدید میں وہ نظامی شان پیدا ہوئی ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔

۶۔ مقالہ ہذا سے، ابھی پر علامہ نے اس وقت تک کے تحریر کردہ خطبات علی گڑھ میں بھی پڑھ چکے تھے۔ جیسے کے صدر (اکبر سید ظفر الحسن صاحب ان دنوں شعبہ فلسفہ کے صدر تھے۔ (اکبر صاحب کا خطبہ صدارت ان کے شاگرد رشید اور ان کے فکری ورثے کے امین، (اکبر برہان احمد فاروقی کی وساطت سے ۵۵ سال بعد المعارف میں شائع ہوا۔ دیکھیے المعارف خصوصی شمارہ ۳، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۵ء ص ۳۱۷۔ اردو ترجمے کے لیے دیکھیے ضمیمہ۔

۷۔ حوالہ بالا ص ۳۱۸۔ سرسید کی مقرر کردہ تعریف کا موازنہ صفدر الدین اشکی کی تعریف سے کیجئے تو یہ امر عیاں ہو جاتا ہے کہ اشکی کے برعکس سرسید کلام کو بہت محدود اور فنی پیمانی ضرورت کے تحت میں برت رہے ہیں۔ مغربی سائنس اور فلسفے کو بیان واقعہ تسلیم کرنے کے فکری مقدمے کو اس تعریف میں کارفرما آسانی سے دیکھا جا سکتا ہے۔ سرسید کے مقدمات فکری اسی گزرگاہ کی طرف مولانا قاسم نانوتوی اور بعد ازاں اشرف علی تھانوی صاحب نے اشارہ کیا تھا۔ دیکھیے قاسم نانوتوی، تصفیۃ العقائد، ادارہ اسلامیات، لاہور، اشرف علی تھانوی، اسلام اور عقل پر، ادارہ اسلامیات، لاہور۔ انگریزی ترجمہ Answer to Modernism، دارالعلوم کراچی۔ یہ مباحث عزیز احمد اور سی۔ ایچ۔ ہیلو نے بھی اپنی کتب میں پیش کیے ہیں۔

۸۔ حوالہ بالا

۹۔ ایضاً

۱۰۔ ایضاً۔ دونوں اقتباسات کا اردو ترجمہ میرا کیا ہوا ہے۔ چونکہ یہ تحریر بنوز گمنام ہے، لہٰذا اس کی اہمیت کے پیش نظر متن کا مکمل ترجمہ بطور ضمیمہ شامل کیا جا رہا ہے۔ اس خطبہ صدارت کے آخری حصے (ص ۳۱۹) میں

ڈاکٹر عبدالحسن صاحب نے اپنے طلبہ کو ترغیب دلائی تھی کہ وہ ان خطبات کی اشاعت کے بعد ان کا مطالعہ کریں۔ "چونکہ مطالعہ کے آغاز، بنیادی تصورات اور ان کی تحلیل و اخلاقی ہر دو اعتبار سے نے اور اس لیے صیغہ اعلیم میں، ان کا نہایت احتیاط سے مطالعہ کیجئے۔ جو دشواریاں پیش آئیں، انھیں میرے پاس لائیے۔ جتنا سے ہو سکے گا، آپ کی مدد کے لیے کروں گا"۔ (ص ۳۰۹)

ہماری معلومات کی حد تک ان کے دو شاگردوں نے خطبات پر اپنی رائے کا تنقیدی کام کیا ہے۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور صاحب نے تشکیل جدید کو پیش نظر رکھ کر علامہ اقبال کے بعد الطبیعیاتی افکار کا جائزہ لیا۔ ان کے مقالے کا عنوان "اقبال کی مابعد الطبیعیات" (انگریزی) تھا۔ یہ تنقیدی عمل میں چھپ چکا ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب نے تشکیل جدید کے پرخلے کا تجزیہ کیا۔ ڈاکٹر عبدالحسن صاحب کی آرا، شذرات اور تحقیقی رہنمائی کی مدد سے کیا اور یہ سمجھنے کی کوشش کی کہ علامہ طریق تحلیل کے اعتبار سے جو مواد فراہم کرتے ہیں اسے اختیار کرنے سے کتاب کے استدلال اور مباحث میں کیا کمزوری واقع ہوئی ہے اور اس عمل میں کس طرح کی مصالحت کرنا ایک ضرورت بن جاتا ہے۔ فاروقی صاحب کا مقالہ ابھی غیر مطبوعہ ہے۔

۱۱۔ شیخ عطا محمد، اقبال نامہ، جلد اول، ص ۱۰۔ ۲۱۰

۱۲۔ سید نذیر نیازی (مرحوم) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، بہ اہتمام، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۳۹۔

۱۳۔ حوالہ بالا، ص ۳۹۔

۱۴۔ اقبال نامہ، مکتوب بنام نکلسن، ص ۲۰۔

۱۵۔ مظاہر، حیاتیات اور نفسیات کا موضوع بالترتیب مادہ، حیات اور شعور کے مظاہر ہیں۔ مظاہر مادی مظاہر کی، حیاتیات نباتی مظاہر کی اور نفسیات شعوری مظاہر کی توجیہ تشکیل کرتی ہے۔ ہر علم کے چند مسلمہ مفروضات یا اصول مانے تشکیل ہوتے ہیں جن سے ان مظاہر کی توجیہ کی جاتی ہے۔ ان کو تسلیم کر کے ہی علوم آگے بڑھتے ہیں۔

طبیعیات کے مفروضات یہ ہیں: مادہ، حرکت، کمیت، کیفیت، حرکت، وقت، مکان، زمان، عدد۔ حیاتیات کے مفروضات ہیں: انواع، نسب، نمو، توالد، کل اور کل سے تجزیہ کی پہچان، انظار یعنی اور از خود حرکت۔ نفسیات کے مفروضات ہیں: شعور، نفس، جبلت، ارادہ، ادراک وغیرہ۔ ان میں سے ہر ایک کا ایک مظہر ہے جس سے اس کے وجود کی توجیہ ہوتی ہے۔ طبیعیات کا مظہر مادہ، حیاتیات کا

مظروفہ ارتقاء اور نفسیات کا مظروفہ علیہ قائل کیا جا سکتا ہے۔

اپنے اپنے شعبہ علم کے معقولات اور مظروفات کی بنیاد پر اور ان بنیادی تصورات کے سہارے ہر شعبہ اپنا تصور کائنات قائم کرتا ہے اور اس کے دوران اپنے معقولات کا تمام حدود و قیود سے آزاد اطلاق کرنے کا میلان رکھتا ہے۔ مثلاً طبیعیات کا تصور حقیقت مادہ، حرکت، مکان اور زمان کی تحلیل وغیرہ کے معقولات سے مرکب ہے۔ اگر انہی معقولات کے سہارے حیات و شعور (انسان کو مادے سے علیحدہ کر کے دکھایا جائے تو یہ طبیعیات کے معقولات کا بے تحاشہ حدود سے باہر اطلاق کرنا قرار پائے گا۔ اسی طرح اگر حیاتیات اپنے فکری معقولات کو جوں، اطلاق میں ان کا تمام پر اور کرنے کی کوشش کرے جہاں ان کے اترنے کا تو یہ ممکن نہیں تو بھی ایک نیا فکر اور غلط بھی کا آغاز ہو جائے گا۔

۱۶۔ کانٹ کے اس مرکزی خیال اور اس کے مقدمات و مضمرات میں موجود فکری بھول کی تنقید کے لیے دیکھئے شیخ عیسیٰ نور الدین (فرنچ فوف شوان) منطق اور حیات (انگریزی) لندن، ۱۹۷۵ء، ص ۳۳۔۵۵ (بالخصوص صفحہ ۳۶)

۱۷۔ ارسطو کے زیر اثر کانٹ نے معقولات کو تسلیم کیا اور ان کو چار گروہوں میں تقسیم کیا یعنی کیت، کیفیت، نسبت اور وضع (Modality)۔ ارسطو کے ہاں چوتھا معقول Position یا مکان کا تھا۔ یہاں یہ بیش نظر رہے کہ کانٹ نے ارسطو کے تصور معقولات کو کیسے موضوعی چیز بنا دیا ہے۔

۱۸۔ دیکھئے تخلیق جدید (انگریزی) محمد اقبال، ص ۱۹۔ نیز دیکھئے صفحہ ۱۳۳۔

۱۹۔ دیکھئے بخاری صحیح، "جنائز" ۷۹ شہادت ۳۰، "جہاد" ۱۹۰، ۱۴۸، مسلم، صحیح، باب الفتن۔ بحوالہ تخلیل جدید (انگریزی) محمد اقبال، حواشی و تعلیقات از شیخ محمد سعید، ص ۱۶۰۔

۲۰۔ دیکھئے تخلیل، (انگریزی) صفحات ۱۳، ۱۵، ۶۷، ۸۱، ۸۲، ۸۹، ۹۰، ۹۲ وغیرہ۔ یہ صحیح ہے کہ ہم نے یہاں سارے واقعات کو نہیں لیا ہے۔ ان کا تعلق صرف انسانی روایتی کے مظاہر ہی میں ہو سکتا ہے اور اس کو بھی اصطلاح کے مطابق صرف خرق عادت قرار دیا جا سکتا ہے۔ مثلاً طویل فاصلے سے کسی دیکھنے کی آگاہی کسی وسیلے کے بغیر بلاغ کرنے والے یا لینے والے کا تحلیل نفسی، کسی شخص کے خیال یا نفسی کیفیت کا علم (کشف خواطر) وغیرہ اس طرح کے مظاہر کا تعلق صرف انسانی ہیت سے ہے اور یہ انسانی روایتی Psychic Domain کے اندر داخل پاتے ہوتے ہیں۔ ان کے وقوع اور ان کی تصدیق سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ

باری کے ضمن میں بھی وجدانی تجربے یا وقوف مذہبی کا جو تصور پیدا ہو جاتا ہے۔ علامہ کے قارئین اور ان کے ناقدین اس کے اسیر ہیں۔ علامہ نے اس نازک فرق کو ان کے لیے مناسب حال رکھتے ہوئے بیان نہیں کیا اور صرف قولی تصور نقل کیا ہے۔

۲۱۔ تشکیل۔ (انگریزی) مقدمہ، نقل، ص ۱۰۱

۲۲۔ ایضاً۔ نیز دیکھیے مقالات ۱۳، ۲۹، ص ۱۰۰

۲۳۔ قرآن ۳۰: ۲۲۔ آیت ۵۲۔ علامہ کی دلیل کے لیے دیکھیے تشکیل جدید (انگریزی) ص ۱۹۔

۲۴۔ اس کی طرف فکر نشاندہی کے لیے دیکھیے سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (اردو) مقدمہ، نقل، ص ۳۵ نیز حاشیہ ۱۰۲، آیت کے تراجم کے لیے دیکھیے۔ اشرف علی تھانوی، بیان القرآن، تاج کمپنی، ص ۸۔ ۳۰۷ بحوالہ کرم شاہ، ضیاء القرآن، ۵ جلد، ۱۳۹۰ھ، جلد چہارم ۲۲۸۔ قدیم مفسرین نے بھی دلی مسائل دیے ہیں جن کا تعلق مذکورہ بالا مفسرین کی تفسیروں میں ملتا ہے۔ علامہ کا بیان کردہ ترجمہ اور دلیل آیات ان سب سے مختلف ہے۔

۲۵۔ تشکیل (انگریزی) مقدمہ، نقل، ص ۲۲۔ ۲۱۔

۲۶۔ تشکیل جدید (اردو) مقدمہ، نقل، ص ۳۰۰، ۳۰۱۔

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ ڈاکٹر فضل الرحمان نے اس چیز کو محسوس کرتے ہوئے تبصرہ کیا تھا کہ علامہ نے تشکیل جدید میں اپنے معاصر سائنسی اور فلسفیانہ نظریات کو بلکہ زیادہ تر جدیدگی سے قبول کر لیا ہے۔ دیکھیے، اسلام، بیڈ سوارٹل، شکاگو، ۱۹۸۳، ص ۱۳۲۔ نیز ص ۱۵۳۔ ڈاکٹر صاحب نے بہر حال نظر انداز کر دیا کہ ان مغربی معاصرین کے انکار کو اپنانے جدیدگی سے بہت اور ان کو اپنے اپنے کا تقاضا اس طریق کار کی تعبیر میں عنصر ہے جس کو علامہ نے تشکیل جدید میں اختیار کیا تھا اور جو ان کی نظر میں حکمت وقت اور مخاطبین کی استعداد و افتاد فکر کے لیے مناسب ترین تھا۔

۲۹۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ۔ مقالے میں ہر جگہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (تشکیل) انگریزی کے حوالوں کے لیے دوسرا طبع شدہ اسلامیہ اور اقبال اکادمی کا شائع کردہ ایڈیشن، لاہور ۱۹۸۹ء، استعمال کیا گیا ہے۔

۳۰۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ۔ مقالے میں ہر جگہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (تشکیل جدید) کے اردو ترجمے کے بجائے انگریزی نام کو شائع کرنا، ترجمہ از سید نذیر نیازی، لاہور، ۱۹۸۴ء، استعمال کیا گیا ہے۔

۳۱۔ تشکیل۔ (انگریزی) بحوالہ بالا سابق، ص ۹۔

۳۲۔ تشکیل جدید۔ (اردو) بحوالہ بالا، ص ۱۱۲۔

۳۳۔ تشکیل۔ (انگریزی) بحوالہ بالا، ص ۷۔

۳۴۔ تشکیل جدید۔ (اردو) بحوالہ بالا، ص ۱۳۔

۳۵۔ تشکیل۔ (انگریزی) بحوالہ بالا، ص ۱۳۰۔

۳۶۔ تشکیل جدید۔ (اردو) بحوالہ بالا، ص ۲۳۳۔

۳۷۔ تشکیل۔ (انگریزی) بحوالہ بالا ۱۲۰۔

۳۸۔ تشکیل جدید۔ (اردو) بحوالہ بالا، ص ۲۳۳۔

۳۹۔ قرآن مجید ۲۸۔۳۱۔

۴۰۔ تشکیل۔ (انگریزی) بحوالہ بالا، ص ۱۲۸۔

۴۱۔ تشکیل جدید۔ (اردو) بحوالہ بالا، ص ۹۰۔۲۸۹۔

۴۲۔ تشکیل۔ (انگریزی) بحوالہ بالا، ص ۱۲۸۔

۴۳۔ تشکیل جدید۔ (اردو) بحوالہ بالا، ص ۲۹۰۔

۴۴۔ تشکیل۔ (انگریزی) بحوالہ بالا، ص ۹۰۔۱۲۸۔

۴۵۔ تشکیل جدید۔ (اردو) بحوالہ بالا، ص ۲۔۲۹۱۔

۴۶۔ ایضاً، ص ۳۰، نیز تشکیل۔ (انگریزی) بحوالہ بالا، ص دس ۲۲۔

۴۷۔ ریک نواورز۔ مقولہ الصیرورت، خصوصی شمارہ نمبر ۳، جولائی اگست ۱۹۸۵ء، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ص ۳۱۷۔

پہلا خطبہ

علم بالحواس اور علم بالوحی

تشکیل جدید کے اس پہلے خطبے کا موضوع ہے فلسفہ اور مذہب کی وحدت۔ وحدت بہ اعتبار مقصود اصلی۔ علامہ کے کہنے کے مطابق فلسفہ اور مذہب دونوں کا مقصود علم ہے اور اس دعوی کی دلیل علامہ نے یہ بیان کی ہے کہ دونوں کا مسئلہ مشترک ہے۔ یہ دلیل صرف یہ بھی کہتی ہے کہ نہ صرف مسئلہ مشترک ہے بلکہ اس کے حل کا منہاج بھی مشترک ہے اور وہ ہے وجدان (Intuition)۔

علامہ کہتے ہیں

یہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں اس کی نوعیت کیا ہے اور ترکیب کیا؟ کیا اس کی ساخت میں کوئی دوامی عنصر موجود ہے؟ ہمیں اس سے کیا تعلق ہے اور ہمارا اس میں مقام کیا ہے؟ بااعتبار اس مقام کے ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہیے؟ یہ سوالات ہیں جو مذہب، فلسفہ اور اعلیٰ شاعری میں مشترک ہیں۔[1]

What is the character and general structure of the universe in which we live? Is there a permanent element in the constitution of this universe? How are we related to it? What place do we occupy in it, and what is the kind of conduct that befits the place we occupy? These questions are common to religion, philosophy, and higher poetry.[1]

آثار استدلال یہ ظاہر کہ فلسفے، مذہب اور شاعری کے مسائل یا موضوع و بحث مشترک ہیں۔ یہ استدلال اپنے منطقی جھکاؤ کے تحت اس نتیجے کی طرف راغب ہوتا ہے کہ ان تینوں کے باطنی کردہ جو بات بھی ہم آہنگ ہیں۔ اس ہم آہنگی اور توافق کی تلاش مذہب اور شاعری کو اقسام علم کے طور پر دیکھتی ہے اور اس طرح انھیں فلسفے کا ہم نشین پاتی ہے۔ لازم ہے کہ اس عمل میں حقائق

مذہبی کو معقولات علمی قرار دیا جائے۔ اس مقام پر مناسب ہے کہ مذہب اور فلسفے کے امتیاز کی کچھ وضاحت کر دی جائے۔ فلسفہ حقیقت کاملہ کے علم کا مدعی ہے جبکہ مذہب اعتقاد الوہیت اور ایمان باللہ کا متقضی ہے، وہ ایمان جو معروضی طور پر سوژ بھی ہو۔ علم وہ قضیہ کلیہ موجبہ Necessary and Universal Judgment ہے جس کا مدلول حقیقت میں موجود ہو یعنی علم وہ کل اور لازمی قضیہ ہے جس کے متعلق معروضی حقیقت موجود ہو۔ علم کا تقاضا یہ ہوگا کہ حقیقت کسی نہ کسی طرح عالم کے تجربے میں ناقابل تردید طور پر مرتسم ہو جائے نیز حقیقت اس کے مشاہدے کے مشمول و ماتحت کے طور پر معقولات علمی کے تحت وحدت میں داخل جائے۔ فلسفہ ان تقاضوں پر پورا نہیں اترتا۔ دوسری طرف مذہب ایمان باللہ کا نام ہے اور یہ ایمان محض قیاسوں پر مبنی ہے۔ انسان کو جو صلاحیت حصول علم دی گئی ہے اس سے وہ حقیقت کلیہ کو گرفت میں لانے سے قاصر ہے۔ لیکن وہ اس طلب علم کو ترک بھی نہیں کر سکتا جو اس کے اندر پائی جاتی ہے۔ اسے جو جزوی علم حاصل ہوتا ہے اس سے وہ غیر مطمئن رہتا ہے اور علم کے آدرشی درجے کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ علم کا آدرشی درجہ یہ ہے کہ ایک توحیدی اصول قائم کر کے اس سے کامیابی سے اور مربوط طور پر دنیا کی کثرت کا استنباط کیا جائے اور یہ استنباط ایک منطقی کل پر مبنی ہو۔ لیکن کائنات کی وسعت اور عظمت اور مرعوب کن رمالی و مکانی پھیلاؤ نیز انسان کے ذرائع حصول علم کی کوتاہی اس کے آدرشی درجے تک پہنچنے میں مانع ہو جاتے ہیں۔ یہی نہیں انسان اپنے اردگرد موجود اخلاقیات سے بھی غیر مطمئن ہوتا ہے اس کے وجود کا ایک محدود حصہ ان اخلاقی اصولوں کا پابند ہوتا ہے اور وہ صرف اپنے پورے وجود ہی کا نہیں بلکہ دوسرے انسانوں کو بھی اخلاقیات کا پورا پابند دیکھنا چاہتا ہے۔ اس کی جبلی طبیعت اور دوسرے لوگوں میں اخلاق سے گریز کا مادہ اس کی اس کوشش کو کامیاب نہیں ہونے دیتا۔ وہ اس دنیا کو ایک کامل اخلاقی ضابطے میں دیکھنا چاہتا ہے، اور صرف اپنا ہی نہیں بلکہ دوسرے انسانوں کے اعمال و افعال کو بھی اخلاقی دیکھنا چاہتا ہے اور ان کا تزکیہ چاہتا ہے۔

اسی طرح انسان اپنے شاہکار ہائے ہنر سے غیر مطمئن ہوتا ہے یہی حقیقت کے اس تصور کے حیثیت جزو سے جسے اس نے جمال عطا کیا۔ پھر وہ احساس و تخیل جمال کے آدرشی درجے کا طالب ہوتا ہے۔ اس جہت میں اسے دنیا میں اور اپنے اندر موجود بدصورتی اور قباحت کا سامنا کرنا

ہوتا ہے۔ وہ اپنے گرد پھیلی ہوئی پوری کائنات کو حسن و جمال کا مرقع پاتا ہے۔

مزید برآں انسان اس کائنات کی اساس اور اصل، مرجع و مآب پر یقین و اطمینان، اکتساب ایمان سے بھی غیر مطمئن رہتا ہے اور نتیجتاً اپنے تامل کار اور حسن خاتمہ سے بھی۔ یہ کیفیت عدم ایمان سے قریب ہوتی ہے لہٰذا انسان مذہب کے بھی اصلی، آدرشی درجے کا طالب ہوتا ہے۔ یہ آدرش شعوری حضور خداوندی میں زندگی بسر کرنے اور قرب خداوندی سے سرفراز ہونے سے عبارت ہے۔

جن حدود و قیود کا وہ اسیر ہے وہ اسے نہ تو وجود باری سے انکار کی اجازت دیتی ہیں کہ اس سے اس کی اپنی روحانی طلب مجروح ہوتی ہے اور نہ اس ذات کے وجود کو فرض کرنے سے کام چلتا ہے۔ اسی کرب سے یہ سوال پھوٹتا ہے کہ ''کیا میرے آدرش کی تکمیل ممکن ہے؟'' اگر جواب منفی ہے تو اسکی تلاش بیکار اور اگر مثبت ہو تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ''ان اوہام اور اس آدرش کی تکمیل کیسے ممکن ہے؟'' یعنی وہ شرائط کیا ہیں جن کو پورا کرنے سے اس آدرش کا حصول متصور ہو سکتا ہے۔ یہ ایک عملی سوال ہے اور نظری نوعیت کے سوالات سے مختلف ہے۔

وہ شرائط جن کے پورا ہوئے بغیر حصول آدرش متصور نہیں ہو سکتا ہے کچھ اس طرح ہوں گی۔ انسان جبر طبیعت سے آزاد ہو اور اس آدرش کے حصول کی ضروری جد و جہد کر سکے۔ لیکن اگر وہ آزاد ہو تب بھی اس مختصر عرصہ حیات میں وہ اس جد و جہد میں کامیاب نہیں ہو پاتا لہٰذا اسے حیات بعد الموت سے بھی متصف ہونا چاہیے۔ لیکن اگر وہ آزاد بھی ہو اور یہ عرصہ مزید لامتناہی بھی ہو تو بھی اس کا آدرش حاصل ہونا مشکل ہے اگر کائنات اس کی فطرت سے اتنی اجنبی اور مخالف ہو جتنی کہ نظر آتی ہے۔ بنابریں کائنات کو بنیادی طور پر اس کی روحانی طلب سے ہم آہنگ ہونا چاہیے یعنی یہ کائنات ایسی ہو کہ بہ اعتبار فطرت اس کے انسانی آدرش کے مکمل تحقق میں معاون ہو سکے۔ یہ صرف اس صورت میں ہوگا کہ کائنات کو عدم سے صرف اسی مقصد کے لیے وجود میں لایا گیا ہو اور اس کی اپنی کوئی پراسرار فطرت نہ ہو جس کے کارن وہ خدا کے اس نظام میں رکاوٹ بن سکے۔ اب اگر کائنات اس فطرت کی حامل ہو تب بھی یہ ممکن ہے کہ انسان تنہا اپنی کوشش سے حقیقت کو اپنے آدرش کی صورت ڈھال سکے گا کیونکہ کائنات کی کثرت اور وحدت اس کی گرفت سے پھسل جاتی

ہے۔ اس طرح یہ بھی مشکل ہے۔ کہ وہ کبھی اس کائنات کی فطرت کو اس طرح مسخر کرے گا کہ وہ انسان کی اخلاقی اور جمالیاتی فطرت کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو جائے۔

بنابریں اگر انسان کو یہ آدرش حاصل کرنا ہے تو اسے کائنات خارجی مدد کی ضرورت ہوگی۔ اس کی مدد کون کر سکتا ہے؟ اسے کون حقیقت سے کامل ہم آہنگی دے سکتا ہے؟ وہ کائنات کو اس نظام کا اسیر کیسے کر سکتا ہے جو انسان اور فطرت میں مطابقت کی ضمانت بن سکے؟ یہ کس صورت ممکن ہے کہ ایک ایسی ہستی، ایک وجود واجب کو متصور کیا جائے جو اس کائنات کی اصل ہو اور جس نے اسے انسان کے اتقان و کمال کے لیے پیدا کیا ہو۔ وہی انسان کو انسان کے آدرش کے تحقق میں مدد دے سکتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ سب کچھ ممکن یوں ہوگا اگر وہ ذات انسان کو سچا علم، سچ، اخلاق، بے غل و غش مسرت عطا کرنے پر راضی ہو اور اپنا علم دینے اور انسان اور اپنے درمیان رابطے کا امکان فراہم کرے۔ وحی اپنے آپ کو ایسا ہی راستہ قرار دیتی ہے۔ اگر اس ذات نے انسان کو یہ طلب و آرزو دی ہے تو اس کے لیے ہدایت اور روشنی بھی اسی سے حاصل ہوگی۔ مذہب اسی معنی میں وحی اور اس کی خالقیت و ناظمیہ پر ایمان کا نام ہے۔

علامہ کے مخاطب اس پس منظر کے پورے عناصر میں شریک نہیں ہیں۔ وہ وحی کے روایتی معنوں میں قائل نہیں ہیں اور جدید علوم کے تحت تشکیل پانے والے ذہن کے نمائندہ ہیں۔ لہٰذا علامہ نے ان سے ایک ہمدردانہ مکالمہ کرنے اور حقائق دین کی اقرب الی الفہم تعبیر کی مصلحت سے یہ کہا کہ اس نظام نے ایمان کو علم کے مساوی یا طلب حصول علم کے مساوی قرار دیا اور اس کے ذریعے اپنے مخاطبین کو یہ سمجھانے کی سعی کی۔ اس مساوات کو قائم کرنے کے لیے انہوں نے آغاز استدلال آنحضرت کی اس دعا سے کیا ہے جو حقائق اشیاء کے علم سے متعلق ہے۔ "اللھم ارنی حقائق الاشیاء کما ھی"۔[۴]

> The search for personal foundations in Islam may be regarded to have begun with the prophet himself. His Constant prayer was "God! grant me knowledge of the ultimate nature of things!"[۴]

اس دعا کی معنویت پر ہمیں ذرا غور کرنا ہوگا۔ نیز یہ بھی غور کرنا ہوگا کہ نبی علیہ السلام کے عمیق ترین ایقان اور ایک عام آدمی کے ایمان کے مابین کیا فرق ہے۔ عام آدمی جو حصول یقین کی خاطر

اپنے ایمان کی عقلی بنیادیں تلاش کر رہا ہو۔ غور یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ کسی عقیدے کی عقلی بنیادوں کی تلاش کس معاشرے میں کب جنم لیتی ہے؟

نبی علیہ السلام کی ذات مبعوث وحی ہے۔ وحی ایک عمل تخویر ہے جو فطرت انسانی، کائنات، خدا اور نوع انسانی کی عملی ہدایت کے لیے فرشتے کے وسیلے سے انجام پاتا ہے۔ مبعوث وحی یا وحی وصول کرنے والا اپنے مشاہدے کا اثباتیقین رکھتا ہے کہ وہ کسی عقلی یا عملی ثبوت کی ضرورت سے ماورا ہو جاتا ہے کیونکہ وحی مشاہدہ حق کی جہت سے بیباک اور رکھتی ہے کہ کسی اور ثبوت کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ تاہم عملی طور پر حق سے مستفید ہونے کے باوجود نظری تقاضائے علم یا آئندہ کے علم موجود رہتی ہے خود یہ کتنی علمی اور تابع کیوں نہ ہو لہٰذا ماہیت اشیاء کے علم کو حرف ایک عطا کے طور پر طلب کرنے کی گنجائش پیدا ہوتی ہے اور آپ مسلسل ربی حقائق الاشیاء کہنا ہی دعا فرماتے ہیں۔

آپ کے اصحاب آپ پر ایمان لا کر آپ کے بتائے ہوئے اصولوں پر اپنی زندگی کو ڈھالنے میں مصروف ہو جاتے اور ان اہداف کے حاصل کرنے میں لگ جاتے ہیں جن کی ہدایت آپ نے فرمائی۔ اس مرحلے پر اسلامی معاشرے کو قرآنی وحی کے دیئے ہوئے تصور آخرت اور مابعد الطبیعیات پر غیر متزلزل اور بلند یقین و ایمان تھا کیونکہ اس دور کے لوگ اس تاثیر سے بھی بہرہ اندوز ہو رہے تھے جو علم بالوحی کے ساتھ ساتھ حامل وحی کی ذات سے صادر ہوتی تھی اور جس کے نتیجے میں اس معاشرے کے لوگوں کے لیے مابعد الطبیعیاتی حقائق یا ماہیت اشیاء ایک "انکشاف" حقیقت تھی اور عالم مظاہر کا برجستہ انکشاف Transparent تھا کہ ان کا شعور نظری و عمل Intellect بلا رکاوٹ اس حقیقت عظمیٰ کی حضوری سے سرفراز ہوتا تھا اور مظاہر کو صاحب مظاہر اور خالق مظاہر سے مربوط کر کے دیکھتا تھا۔

بعد کو جب عقیدہ و ایمان کے اجزاء پر شک کا دور آیا تو معاشرے میں عقل جزئی Reason کی بنیاد پر استدلال کا مرحلہ شروع ہوا۔ غرض یا عقل جزئی کو اولیت ملی اور صرف اس کے بتانے پر وحی کے مشمولات کو پرکھنے کا عمل شروع ہوا۔ ایک تحریک یہ بھی تھی کہ مسلمانوں کا رابطہ ان اقوام سے ہوا جو طویل عرصے سے اس زوال کا شکار تھیں اور صرف عقل جزئی پر تکیہ کرنے کی عادی ہو چکی تھیں۔ یہاں آ کر Reason مذہب کے معاملے میں حکم بن گیا۔ معتزلہ کی کاوشی سرگرمیوں میں عقل جزئی نے

حقائق دینی کو صرف فکر استدلالی کے مقولات اور اسالیب میں بند کر کے رکھ دیا۔ روپے اور روح کی یہ تبدیلی کائنات کی سکونی تعبیر کا موجب بنی جس نے ہر ایک حرکی تعبیر سے بدلنا چاہتے ہیں۔

اس غرض سے علامہ نے آغاز میں فرمایا کہ قرآن کی روح اور فلسفہ یونان کی اساسیات میں تضاد ہے۔ فلسفہ یونان خود پرست یا عقل جزئی کا اسیر ہے اور قرآن غیر کلاسیکی یا عقل بردار ہے۔

سقراط کی توجہ صرف عالم انسانی پر تھی۔ اس کے نزدیک انسان کے مطالعے کا بہترین موضوع انسان ہی ہو سکتا ہے نہ کہ نباتات اور حشرات یا ستاروں کی دنیا۔ مگر اس سے کس قدر مختلف ہیں قرآن پاک کی تعلیمات۔ جس کا ارشاد ہے کہ شہد کی مکھی جیسی حقیر شے بھی ذات الٰہی سے بہرہ مند ہوئی اور جس نے بار بار اس امر کی دعوت دی کہ ہواؤں کے مسلسل تغیر، دنوں کا استاد کیا ہے، بادلوں اور سمندر کے مختلف نظاروں پھر سے آسمان اور سیاروں کا بحر فضائے لامحدود میں تیرتے پھرتے ہیں۔ سقراط کے شاگرد رشید افلاطون کو بھی ادراک بالحواس سے نظریہ ہی ملا۔ اس کا خیال تھا کہ ادراک بالحواس سے کوئی حقیقی علم تو حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کا صرف کیف رائے قائم کر سکتے ہیں۔ یہ تھی اس کے قرآن مجید سے تیرہ سو برس کا تفاوت قرآن نے تو اس قدر اہمیت دی کہ اور اقتدار اپنے اقوال و اعمال کا جواب دہ ٹھہرایا۔

Socrates concentrated his attention on the human world alone. To him the proper study of man was man and not the world of plants, insects, and stars. How unlike the spirit of the Qur'an which sees in the humble bee a recipient of Divine inspiration and constantly calls upon the reader to observe the perpetual change of the winds, the alternation of day and night, the clouds, the starry heavens, and the planets swimming through infinite space. As a true disciple of Socrates Plato had deep-seated sense perception and he held that [illegible] ye did mere opinion and no real knowledge. How unlike the Qur'an, which regards hearing and sight as the most valuable Divine gifts and declares them to be accountable to God for their activity in this world.

یہاں ہم دو امتیازات قائم کرنا چاہتے ہیں۔ سقراط نے جو کائنات کے بجائے انسان پر توجہ مرکوز کی تو اس سے اس کا مقصود یہ ہے کہ مابعد الطبیعیات بطور ایک سائنس کے ناممکن ہے البتہ اخلاقی زندگی ممکن ہے۔ لہٰذا ہمیں پابندی اخلاق کی سعی کرنا چاہیے اور فلسفۂ اخلاق جاننا چاہیے دوسری بات یہ کہ افلاطون کا قول قرآن سے متصادم قرار دینے کے لیے ضروری ہے کہ یہاں علم سے لہایت محدود سعی میں ادراک بالحواس مراد لیا جائے کہ قرآن توسیع دیکر حصول علم کے ذرائع بتاتا ہے اور افلاطون ان کی تحقیر کرتا ہے۔ لیکن اگر افلاطون کے قول میں علم سے مراد علم غیب، علم آخرت یا علم معاد، علم حقائق اشیاء مراد لیا جائے (اور اس سعی کے مراد لینے کا سیاق، قرینہ موجود ہے) تو پھر قرآن بھی اسی بات کا قائل ہے کہ ان مراتب وجود کا علم حواس سے نہیں ہو سکتا۔ "لا تدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار"۔ [5]

غزالی پر فلاسفہ کا اعتراض یہ ہے کہ

امام موصوف یہ نہیں سمجھے کہ فکر اور وجدان میں ایک ہی رشتہ کام کر رہا ہے۔ قلق پیدا ہوا کہ فکر سے اگر متناقضات اور تضاد کا اظہار ہوتا ہے اور ہم اسے بے نتیجہ ٹھہراتے ہیں تو اس لیے کہ فکر زمان مسلسل سے وابستہ ہے۔ [6]

He failed to see that thought and intuition are organically related and that thought must necessarily stimulate finitude and inconclusiveness because of its alliance with serial time.[6]

لیز کانٹ کی تردید کی بنیاد یہ ہے کہ۔

اپنی عمیق تر حرکت میں البتہ فکر اس قابل ہے کہ اس موجود لامتناہی تک جا پہنچے جس کے سلسلۂ ظہور و شہود میں مختلف متناہی تصورات محض آیات کا حکم رکھتے ہیں۔ [7]

In its deeper movement, however, thought is capable of reaching an immanent Infinite to whose self-unfolding movement the various finite concepts are merely moments.[7]

امام غزالی نے وضاحت سے یہ کہا کہ وجدان فکر کی کاوش ہے جہاں وہ وجود کشف کو گرفت میں لا سکتی ہے۔ [8] یعنی یہ کہ وجدان بہ اعتبار کیفیت وقوعیت فکر سے مختلف نہیں ہے۔ فکر اپنے درجہ کمال کو پہنچ کر وجدان میں داخل ہو جاتی ہے۔ اس بحث پر ہم آخری خطبے کے ضمن میں مزید گفتگو کریں

گے۔

غور یہ دیکھنا چاہیے کہ اختیاریت اور خود پرستی Rationalism کے درمیان کیا فرق ہے۔ قرآن کی روح اگر غیر کا نیکی ہے تو کس حد تک ہیں۔ کانٹ کی فکر کی روح خود پرستی ہے۔ اس کے اصول کے مطابق صرف معقول ہی حقیقی ہے اور معقول تصوراتی ہے۔ چونکہ اختیاری معقول نہیں ہے (یہ تصوراتی کے بجائے وجودی ہے) لہٰذا اختیاری غیر حقیقی ہے۔ قرآن کی روح اختیاری ذرا مختلف ہے کہ اس کے مطابق اختیاری حقیقی ہے یعنی یہ حسی مدرکہ (حس مدرک) سے الگ اپنا وجود رکھتا ہے اور عمل اور ادراک میں براہ راست اس کا ادراک ہوتا ہے۔ قرآن یہ نہیں کہتا کہ اختیاری ہی آخری حقیقت ہے اور صرف یہی حقیقی ہے۔ اگر قرآن یہ علامت دیتا ہے کہ اس پر عمل سے انسانی آدرش حاصل ہوتا ہے تو اسے اختیاری کو حقیقی کہنا ہوگا۔ بلکہ ہر آدرشی جدوجہد میں اختیاری کو حقیقی قرار دینے کا رویہ لازمی طور پر مضمر ہوتا ہے۔ آدرش کے حصول کی آرزو کا علم ہی اس لیے ہوتا ہے کہ حقیقت اختیاری سے ماورا ہوتی ہے۔ حقیقت اختیاری کے اثبات ہی سے سائنس اخلاقیات، آرٹ اور دین کا امکان ہوتا ہے۔ [۲] نیز جمالی شعور ناممکن ہو جائے اگر خارج کی دنیا کی مزاحمتی حقیقت کا شعور موجود نہ ہو۔ قرآن کے مطابق دنیائے خواص حقیقی ہے (اپنے مرتبہ وجود میں) البتہ اس کی کمال نہیں ہے۔ اس سے یہ مراد نہیں لیا جا سکتا کہ یہ دنیا محض طور پر unreality ہونا حقیقی ہے۔ اگر اس کلمے کو اس کے جائز حدود سے باہر وسعت دے دی جائے اور اس روح اختیاریت کو کہ اندر جواز اہمیت دی جائے کہ حسی تجربے سے باہر اور کچھ ہے ہی نہیں تو یہ خطرہ پیدا ہو جاتا ہے کہ عالم سے احتیاج دلی اور جمالیت نوعی سے استغنا کا دعویٰ سامنے آ جائے۔ اس سے کہ احتیاج دلی کا اثبات ہی تب ہوتا ہے جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ انسان اپنی حقیقی فطرت کے تصور ہی سے حقیقت خالصہ کے صحیح تصور کو گرفت میں لینے سے قاصر ہے اور اپنے آدرش کے تحقق کی ضمانت دینے والے طرز عمل کا تسلی بخش علم از خود حاصل نہیں کر سکتا۔ مگر انسان میں کسی ایسے ماورا حکم الٰہی کا وجدان لیں جو حقیقت عظمیٰ کو گرفت میں لانے کی استعداد رکھتا ہو تو دلی (جو مذہب کی بنیاد ہے) غیر ضروری ہو جاتی ہے۔ لہٰذا کشف و وجدان کی ماہیت اور دائرہ کار پر تنقیدی نظر ازحد ضروری ہو جاتا ہے یعنی باقاعدہ علم حقیقت ہونے کے۔

علامہ اس ضمن میں فرماتے ہیں کہ

قلب کو ایک طرح کا وجدان یا اندرونی بصیرت کہیے جس کی پرورش مولانا روم کے دلکش الفاظ میں نورِ آفتاب سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقت مطلق کے ان پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراک یا حواس سے ماورا ہیں۔ قرآن مجید کے نزدیک قلب کو قوت دید حاصل ہے اور اس کی اطلاعات، بشرطیکہ ان کی تعبیر صحت کے ساتھ کی جائے، کبھی غلط نہیں ہوتیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ کوئی پراسرار قوت ہے۔ اسے دراصل حقیقت مطلق تک پہنچنے کا وہ طریق سمجھنا چاہیے جس میں باقاعدہ عقلیات حواس کا مطلق دخل نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ اس طرح حصول علم کا تجربہ بھی اتنا ہی قابل اعتماد ہوگا جیسے کسی دوسرے مظاہر سے۔ [2]

The heart is a kind of inner intuition or insight which, in the beautiful words of Rumi, feeds on the rays of the sun and brings us into contact with aspects of Reality other than those open to sense-perception. It is, according to the Qur'an, something which sees; and its reports, if properly interpreted, are never false. We must not, however, regard it as a mysterious special faculty; it is rather a mode of dealing with Reality in which sensation, in the physiological sense of the word, does not play any part. Yet the mode of experience thus opened to us is as real and concrete as any other experience. To describe it as psychic, mystical, or supernatural does not detract from its value as experience. [1]

اس عبارت میں ایک نقطہ محل توجہ ہے۔ نقطہ یہ ہے کہ قرآن نے 'وجدان' یا 'فواد' یا 'قلب' کو ایک ایسا داخلی حاسہ، ملکہ یا قوت کہا ہے جو حصول علم کے عمل میں ایک فاعلی حیثیت سے حصہ لیتا ہے اور حقیقت اولی کی ماہیت کے بارے میں مثبت نتائج تک پہنچتا ہے۔ قرآن میں 'فواد' یا 'قلب' کا لفظ بہت سی جگہ آیا ہے۔ [3] معانی کے کئی رنگ اس سے متعلق ہیں مگر ہماری بحث کے مطابق کہیں بھی اسے حقیقت اولی کا علم حاصل کرنے والی ایسی استعداد کے معنی میں نہیں لایا گیا جو اس عمل میں کوئی فاعلی حیثیت رکھتی ہو۔ اس کی فاعلی جہت ہمیشہ انعکاسی رہی ہے۔ وہ آیت نظر آتی ہے اور یا تو استعداد صرف انفعالی حیثیت رکھتی ہے۔ علامہ کے مخاطبین چونکہ اس معروضی انعکاسی کے

بارے میں علمائے متکلمین سے تعلق رکھتے تھے لیکن علامہ نے ان کو سمجھانے کے لیے عالمانہ اور افضالی حیثیت رکھنے والی استعداد کو قابل اعتماد سے پیش کیا۔

حریف براں واردات قلبی یا داخلی کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ تجربات ہیں جو صرف خرق عادت کی ذیل میں آتے ہیں مثلاً طویل فاصلے سے کسی واقعے سے آگاہی، کسی واسطے کے بغیر ابلاغ فکر ہونے والے واقعے کا قبل از وقوع علم، کسی شخص کے خیال یا کسی کیفیت کا علم (کشف خواطر) کی طرح کے تجربات کو Mysticism کہا جا سکتا ہے اور یہ درست بھی ہوتے ہیں تاہم ان کا تعلق صرف ایک داخلی جہت سے ہوتا ہے اور یہ اقلیم روانی Psychic Domain کے اندر عمل پیرا ہوتے ہیں۔ ان کے وقوع اور ان کی تصدیق سے یہ لازم نہیں آتا کہ ذات باری کے ضمن میں بھی وجدانی تجربے یا غیبی مشاہدے کا جواز پیدا ہو جائے۔ علامہ کے قائلین ادراک بالحواس کے دائرے کے اسیر ہیں۔ علامہ اس نازک فرق کو جو ہم نے یہاں بیان کیا ان کے لیے مناسب حال نہیں سمجھتے اور ان کو صرف عمومی تصور عقل کرتے ہیں کہ دیکھو حسی تجربے کے علاوہ فلاں قسم کے تجربات اور بھی ہیں جو حواس کے دائرے سے باہر ہیں اور ان کا انکار بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کو خارج میں وقوع پذیر ہوتے دیکھا جاتا ہے لہٰذا اگر حواس کے مدرکات کے علاوہ کچھ ہو رہا ہے تو اس پر قیاس کر کے حقیقت کے علم کے ایک اور ذریعہ کے امکان کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ اپنے قائلین کو سمجھانے کے لیے وہ حریف کہتے ہیں کہ اس دوسری نوع کے علم کا امتحان دو طرح کیا جا سکتا ہے۔

خوش قسمتی سے ہمارے پاس بھی ایسی آزمائشیں موجود ہیں جو ان آزمائشوں سے مختلف نہیں جن کا اطلاق علم کی دوسری اصناف پر ہوتا ہے اور جن کو ہم عقلی اور عمل معیارات سے تعبیر کریں گے۔ عقلی معیار تو عبارت ہے اس ناقدانہ تعبیر سے جس میں ہم اپنے محسوسات و مدرکات کی تحقیق کسی پہلے سے قائم شدہ نظریے کے ماتحت نہیں کرتے بلکہ جس سے بالعموم یہ دیکھنا مقصود ہوتا ہے کہ اس تعبیر

Happily we are in possession of tests which do not differ from those applicable to other forms of knowledge. These I call the intellectual test and the pragmatic test. By the intellectual test I mean critical interpretation, without any presuppositions of human experience, generally with a view to discover whether our interpretation leads us ultimately to a reality of

کی انجا کیانی الواقعہ اسی حقیقت پر ہوتی ہے جس کے انکشاف میں مذہبی مشاہدات و تجارب راہنمائی کرتے ہیں، لیکن کل معیار یا اعتبار نتائج ان پر حکم لگا ہے۔[۲۵]

the same character as is revealed by religious experiences. The pragmatic test judges it by its fruits.[24]

سطور بالا میں مذکور امتحان اول کو اس طرح کے وجدان کے لیے قبول کیا جا سکتا ہے جسے ہم نے Psychic تجربات سے منسوب کیا تھا۔ لیکن اس امتحان کو اس ذات کے مشاہدے پر کیسے لاگو کیا جا سکتا ہے جو ہر تجربے اور واردات سے بالا ہے۔ نیز اگر اس کسوٹی، اس آزمائش کو مشاہدۂ حق کا معیار مان لیا جائے تو Mystic اس وحی قرآنی پر ایمان کی ضرورت سے مستغنی ہو جائے گا جو آنحضرت پر نازل ہوئی کیونکہ اس پیمانے پر تو وہ براہ راست علم حق حاصل کرنے کی استعداد کا حامل قرار پائے گا۔ شیخ احمد سرہندی جیسے صوفی کا مطمح نظر اس معاملے میں یہ ہے کہ

الحمد لله الذي جعل الامكان مرآة للوجوب وصير العدم مظهر للوجود والوجوب الوجود وان كان متعالي عن سبحانه ظهر تعالى وراء الهباءل وراء جميع الاسماء والصفات وورد جميع الشئون والاعتبارات وورد الظهور والبطون وورد الظهور والكمون وورد التجليات والظهورات وورد كل موصول و معقول وورد التشابهات و الشك شبهات وورد كل محسوس و معقول وورد كل موهوم و متخيل فهو سبحانه وراء الوراء ثم وراء الوراء ثم وراء الوراء۔[۲۶]

ادراک بالحواس یا عام تجربہ، عقل جزئی اور وجدان سبھی اگر اس حقیقت کا احاطہ کرنے میں عاجز ہوں تو بات کیسے آگے بڑھے گی۔ عام تجربہ تو خارج از بحث ہے ہی۔ کانٹ نے عقل کی کوتاہی اور درماندگی Critique of Pure Reason میں بتا دی اور علامہ نے اسے تسلیم بھی کیا۔[۲۷] اب ہم تیسری صلاحیت یعنی وجدان یا کشف کا جائزہ لیتے ہیں۔

تصوف نے وجدان کی دستاویز حصول علم ثابت کرنے کے لیے علامہ نے احادیث میں بیان شدہ ابن صیاد کا واقعہ پیش کیا ہے جس میں آنحضرت نے اس کا امتحان کیا تھا۔[۲۸] ابن صیاد مدینہ

کے ایک یہودی گھرانے کا فرد تھا اور کہانت اور پیشگوئی کے فن میں تربیت یافتہ تھا۔ عبداللہ بن عمر کی روایت ہے کہ حضرت عمر ابن الخطاب آنحضرت اور چند دیگر صحابہ کی معیت میں ابن صیاد کے ہاں گئے وہ اس وقت اپنے محلے کے لڑکوں میں کھیل رہا تھا۔ ابن صیاد اس وقت سن شعور کو پہنچ رہا تھا۔ آنحضرت نے اس کی کمر پر تھپکی دے کر پوچھا کہ "کیا تم شہادت دیتے ہو کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟" اس نے آپ کی جانب دیکھا اور کہا کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ آپ امیین عرب کے (لیے) رسول ہیں (یعنی یہود کے لیے نہیں) پھر ابن صیاد نے کہا کہ کیا آپ مجھے خدا کا نبی مانتے ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ "میں اللہ اور اس کے رسولوں پر ایمان رکھتا ہوں"۔ پھر آپ نے اس سے پوچھا "تم کیا دیکھتے ہو؟" اس نے جواب دیا "میرا سچا ہوا سچ بھی ہوتا ہے اور غلط بھی" آپ نے فرمایا "تمہارا معاملہ گڈمڈ ہو گیا ہے میں اپنے دل میں ایک راز چھپاتا ہوں تم بتاؤ کہ یہ کیا ہے؟" پھر آپ نے اپنے دل میں سورۃ دخان کی آیت "فارتقب یوم تاتی السماء بدخان مبین"۔[۲۳] اس نے کہا "یہ دھواں ہے" آپ نے فرمایا "دور ہو تو اپنی حد سے باہر کبھی نہیں نکل سکے گا۔"

واقعے کی تفصیلات سے بالکل واضح ہے کہ سارا معاملہ کشف خواطر سے زائد کا نہیں ہے اور بالکل ادنیٰ نہج میں پیش آیا ہے۔ خالصتاً علم روانی Psychic Domain سے تعلق رکھتا تھا اور اس میں حقائق الامور یا عالم غیب کے علم سے متعلق کوئی چیز نہیں پائی جاتی۔ خود ابن صیاد یہ اعتراف کر رہا ہے کہ اس کا وجدان کبھی سچ اور کبھی غلط ہوتا ہے۔

اس فرق کو ملحوظ رکھنا قدرے ضروری تھا جن لوگوں سے خطاب کیا جا رہا تھا وہ اپنے ذہنی پس منظر کی وجہ سے ایسی کیفیت میں تھے کہ ان تک صرف یہی توجیہ کے وجدان کا ابلاغ کیا جا سکتا تھا اور وہ بھی اس کی عام بیانی، نفس الامری مثال کے توسط سے۔ لہٰذا علامہ نے اپنے خطبے میں ابن صیاد کی وجدانی، استعداد اور مشاہدۂ حق کے درمیان فرق قائم نہیں کیا اور وجدان کی اس نوعیت کو علم کے ذرائع میں شمار کیا ہے البتہ اس میں احتمال خطا کو تسلیم کیا ہے۔ اس کو عملی امتحان Pragmatic test کی کسوٹی پر پرکھنا بھی اسی لیے ضروری ٹھہرایا گیا ہے۔ اب یہاں آ کر علامہ کو بھی احساس ہوا ہو گا کہ استدلال کے منطقی رخ کے تحت یہ احتمال ابھرے گا کہ وحی بھی احتمال خطا سے بری نہیں

ہے۔ چنانچہ اللہ نے یہ آیت نازل کی "وما ارسلنا من قبلك من رسول و نبی الا اذا تمنی القی الشیطان فی امنیته فینسخ الله ما یلقی الشیطان ثم یحکم الله آیاته والله علیم حکیم۔" [53] اس استدلال کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ واردات باطنی میں احتمال خطا کے باوجود اسے بطور ذریعہ حصول علم کے رد نہیں کرنا چاہیے کیونکہ خود وحی نبوی میں یہ احتمال پایا جاتا ہے۔ [54]

Among the visions and messages, says Professor William James, some have always been too patently silly: among the trances and convulsive seizures some have been too fruitless for conduct and character, to pass themselves off as significant, still less as divine. In the history of Christian mysticism the problem how to discriminate between such messages and experiences as were really divine miracles, and such others as the demon in his malice was able to counterfeit, thus making the religious person twofold more the child of hell he was before, has always been a difficult one to solve, needing all the sagacity and experience of the best directors of conscience. In the end it had come to our empiricist criterion: By their fruits ye shall know them, not by their roots

The problem of Christian mysticism alluded to by Professor James has been in fact the problem of all mysticism. The demon in his malice does counterfeit experiences which creep into the circuit of the mystic state. As we read in the Qur'an

We have not sent any Apostle or Prophet before thee among whose desires Satan injected not some wrong desire, but God shall bring to nought that which Satan had suggested. Thus shall God affirm His revelations, for God is Knowing and Wise (22:2) [55]

شیطان واقعی یا مدرکہ میں ایک واردات اخذ کر لیتا ہے جو صحیح ادراک کے لئے میں داخل ہو جاتی ہیں۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے

وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی الا اذا تمنی القی الشیطان فی امنیته فینسخ الله ما یلقی الشیطان ثم یحکم الله آیاته والله علیم حکیم (۲۲:۵۲) [56]

اس استدلال پر کئی اشکالات پیدا ہوتے ہیں۔ نذیر نیازی صاحب نے اپنے ترجمے کے حاشیے میں صاف لکھا ہے کہ ان کے خیال میں آیت مذکورہ بالا اس جگہ متعلق نہیں ہوتی۔[۴۸] علاوہ ازیں جو ترجمہ دیا گیا ہے اس سے بھی کچھ مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ہم آیات اقتباس شدہ کو مابعد کی آیت سے ملا کر دیکھیں تو بات واضح ہو سکے گی۔

> اور (اے محمد) ہم نے آپ کے قبل کوئی رسول اور کوئی نبی ایسا نہیں بھیجا جس کو یہ قصہ پیش نہ آیا ہو کہ جب اس نے اللہ کے احکام میں سے کچھ پڑھا (تب بھی) شیطان نے اس کے پڑھنے میں (کفار کے قلوب میں) شبہ ڈالا۔ پھر اللہ تعالیٰ شیطان کے ڈالے ہوئے (شبہات) کو نیست و نابود کر دیتا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ اپنی آیات کو زیادہ مستحکم کر دیتا ہے اور وہ علیم و حکیم ہے۔ اور (یہ سارا قصہ اس لیے کیا ہے) تاکہ اللہ تعالیٰ شیطان کے ڈالے ہوئے (شبہات) کو ایسے لوگوں کے لیے آزمائش بنا دے جن کے دل میں (شک کا) مرض ہے اور جن کے دل (بالکل) سخت ہیں[۴۹]

اس سیاق و سباق میں نذیر نیازی صاحب کا شعور درست لگتا ہے کہ یہ آیت اس بحث سے غیر متعلق ہے۔ اس سے یہ مفہوم برآمد نہیں ہوتا کہ جو آپ پر نازل کیا جا رہا ہے وہ مداخلت شیطان کا امکان رکھتا ہے اور اس میں سے اس عنصر کو خارج کر کے اس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے اور اس کی صداقت کو اس کی اصل کے حوالے سے نہیں بلکہ ثمرات و نتائج کے حوالے سے جانچا جائے گا۔[۵۰] اس اشتباہ کا ماخذ یہ مجبوری ہے کہ قاطعین کو دل کا معاملہ ان مثالوں کے توسط سے سمجھایا جا سکتا ہے جو طبعی یا دنیاوی مظاہر سے متعلق ہیں مثلاً شاعرانہ جذبات یا فرق عادت الہام و کشف۔ اگر قاطعین کو براہ راست تجربۂ ایمان داخل دیے جائے تو کلموا الناس علی قدر عقولھم کے اعتبار سے مناسب نہ ہوتا اور قریب الفہم بھی نہ ہوتا۔ اس بات کو تقویت علامہ کے اس فقرے سے ملتی ہے جو انہوں نے جدید نفسیات کے بارے میں اسی بحث کے ضمن میں لکھا ہے۔

جدید نفسیات نے حال ہی میں محسوس کیا ہے کہ شعور دائرہ کے مشمولات کا بغور مطالعہ نہایت ضروری ہے ورنہ ہر ایسا کوئی مؤثر علمی منہاج

Modern psychology has only recently begun to realize the importance of a careful study of the contents of mystic consciou-

ابھی تک دریافت نہیں ہو سکا جس کے ذریعے ہم ان مشاہدات کا تجزیہ کر سکیں جن کا تعلق شعور کے ورائے عقل تجربات سے ہے۔[32]

sness, and we are not yet in possession of a really effective scientific method to analyse the contents of non-rational modes of consciousness.[31]

اس اعتراف عجز کے بعد علامہ شعور کے ان ورائے فرد Non-rational اسالیب کی خصوصیات واضح کرنے کے لیے فرماتے ہیں:

اس سلسلے میں پہلی قابل ذکر بات صوفیانہ مشاہدات کی معروضیت ہے۔ گو اس لحاظ سے بھی ان میں اور محسوسات و مدرکات کے دوسرے مراتب میں جو ہمارے لیے معلومات علم کا سرچشمہ بنتے ہیں، فرق کرنا غلط ہوگا۔ اس لیے کہ مشاہدات تو سب ہی معروضی ہوتے ہیں۔ گویا جس طرح معلومات حواس کے ذریعے ہم اپنے طبعی مشاہدات کے مکشف عوالم کی تعبیر کرتے ہیں تا کہ اس دنیا کا علم حاصل ہو سکے جو ہم سے خارج میں واقع ہے، اسی طرح صوفیانہ مشاہدات کا متعلق جس عالم سے ہے اس کی تعبیر سے ہمیں ذات الٰہی کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا ان مشاہدات کو معروضی کہا جاتا ہے تو محض یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ ہمیں ذات باری تعالیٰ کا ویسے ہی علم ہے جیسے کسی دوسری شے کا۔[33]

The first point to note is the immediacy of this experience. In this respect it does not differ from other levels of human experience which supply data for knowledge. All experience is immediate. As regions of normal experience are subject to interpretation of sense-data for our knowledge of the external world, so the region of mystic experience is subject to interpretation for our knowledge of God. The immediacy of mystic experience simply means that we know God just as we know other objects.[31]

یہ صرف واردات و مشاہدات باطنی سے ہی خاص نہیں ہے۔ ہر تجربہ ہی براہ راست ہوتا ہے اور اس سے حصول علم تعبیر و تبیین کے ذریعے کیا جاتا ہے۔ نیز یہ بھی ملحوظ رہے کہ صوفیانہ واردات

صرف اس دوسری ذات کا براہ راست تجربہ ہے جو صوفی کا غیر ہے جبکہ وہی تجربہ صرف اس ذات کا مشاہدہ ہے بلکہ اس کے بیگانہ کا بھی براہ راست تجربہ ہے جو نوع انسانی کے لیے بھیجا جاتا ہے۔

دوسرا نکتہ جو ملاسے نے بیان کیا کچھ یوں ہے

صوفیانہ مشاہدات کی دوسری خصوصیت ان کی ناقابل تجزیہ کلیت ہے۔ جب ہم اپنے معمول سے مطابقت پیدا کرتے ہیں تو ہمارا اجتماعی شعور معمولہ اس طرح کام کرتا ہے کہ حقیقت مطلقہ کے ایک Z کے بعد دوسرے Z کی طرف قدم بڑھائے اور تجربات کے ایک گچھے کے بعد دوسرے گچھے کے پیش نظر ایک خاص قسم کے ایجاب کے لیے تیار رہے۔ صوفیانہ احوال میں اس کے برعکس ہم حقیقت مطلقہ کے سرور کامل سے آشنا ہوتے ہیں جس میں ہر طرح کے تجربات باہم ضم ہو کر ایک ناقابل تجزیہ وحدت میں مکمل ہو جاتے ہیں اور ناظر و منظور، یا شاہد و مشہود کا امتیاز سرے سے اٹھ جاتا ہے۔[21]

The second point is the unanalysable wholeness of mystic experience. The ordinary rational consciousness, in view of our practical need of adaptation to our environment, takes that Reality piecemeal selecting successively isolated sets of stimuli for response. The mystic state brings us into contact with the total passage of Reality in which all the diverse stimuli merge into one another and form a single unanalysable unity in which the ordinary distinction of subject and object does not exist.[19]

لیکن علم کی ہیئت میں یہ شامل ہے کہ وہ عالم و معلوم کے درمیان ایک بنیادی امتیاز کا تقاضا کرتا ہے ایک طرف عالم ہے جو جان رہا ہے اور دوسری طرف معلوم ہے جس کو جانا جا رہا ہے۔ اگر ایک وحدت کے طور پر گرفت میں لایا جائے تو صرف اس شرط پر کہ عالم میں معلوم کا شعور سما نہ ہو جائے مگر اس طرح یہ کل کا تجربہ نہیں ہوگا۔ کلیت مجموعۂ اجزاء کا نام نہیں ہے۔ اگر کلیت کو مجموعۂ اجزاء قرار دیں تو یہ ایسی کلیت ہوگی جسے بطور وحدت گرفت میں نہ لایا جائے گا مگر اصل میں یہ کلیت ہوگی نہیں۔ عالم و معلوم دونوں بنیادی طور پر مختلف اصول ہیں اور کلیت ان دونوں پر محیط ہے۔ کل کا وہ تجربہ جو عالم اور معلوم دونوں پر حاوی ہو ناممکن ہے۔

تیسرا نکتہ یہ ہے

The third point to note is that to the mystic the mystic state is a moment of intimate association with a Unique Other Self, transcending, encompassing, and momentarily suppressing the private personality of the subject of experience. Consequently the content the mystic state is highly objective and cannot be regarded as a mere retirement into the mists of pure subjectivity. But you will ask me how immediate experience of God, as an Independent Other Self is at all possible. The mere fact that the mystic state is passive does not finally prove the veritable otherness of the Self experienced. This question arises in the mind because we assume, without criticism, that our knowledge of the external world through sense-perception is the type of all knowledge. If this were so, we could never be sure of the reality of our own self. However as reply to it I suggest the analogy of our daily social experience. How do we know other minds in our social intercourse? It is obvious that we

تیسری قابل ذکر بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ صوفی کا 'حال' ایک لمحہ ہے کسی ایسی قریب و جیسی اور یکتا ہستی سے گہرے اتحاد کا جو اس کی ذات سے ماورا اور مگر اس کے باوجود اس پر محیط ہوگی اور جس میں صاحب واردات شخصیت گویا ایک لمحہ کے لیے کالعدم ہو جاتی ہے۔ ویسے ہمارے ان احوال کے حصول پر غور کیا جائے تو ان کی حیثیت بھی سراسر معروضی ہوگی اور اس لیے یہ کہنا غلط ہے کہ ان موقعوں پر ہم اپنے داخل کی دنیا میں کھو جاتے ہیں۔ مگر آپ کہیں گے، اگر خدا کا وجود ایک ماورائے ہم سے غیر اور اپنی ذات میں مستقل ہے تو اس کا مشاہدہ حضوری طور پر کیسے ممکن ہے؟ صوفیانہ احوال کا انفعالی ہونا تو اس امر کی دلیل نہیں کہ جس ہستی کا اس طرح شعور ہوا اس کا وجود فی الواقعہ ہم سے 'غیر' ہے۔ یہ سوال اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ ہم نے بلا تحقیق و تفحص یہ فرض کر رکھا ہے کہ علم جب بھی علم ہے جب اس کی نوعیت وہی ہو جو ادراک بالحواس کے ماتحت عالم خارجی کے علم کی ہے۔ حالانکہ اس اصول کو کلیہ مان لیا جائے تو ہمیں اپنی ذات کی حقیقت سے بھی انکار کرنا پڑے گا۔ بہرحال میں اس کے جواب میں روزمرہ سماجی میل جول کی ایک مثال پیش کروں گا۔

سوال یہ ہے کہ جب ہم آپس میں ملتے ہیں تو کیسے پتا چلتا ہے کہ دوسروں کے اندر بھی ہمارے ایسا ذہن کام کر رہا ہے؟ ہمیں اپنی ذات اور ہستی کا علم تو بے شک داخلی غور و فکر اور ادراک باطن اس دونوں ذریعے سے ہوتا ہے لیکن دوسرے انسان کے مقام سے کیا ہمیں کوئی حس نہیں ملی۔ لہٰذا ہمارے پاس محض غیر کی موجودگی کی کوئی دلیل ہے تو صرف یہ کہ دوسروں سے بھی کچھ ویسی ہی جسمانی حرکات سرزد ہوتی ہیں جیسی ہم سے اور جن کو دیکھتے ہوئے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ کوئی صاحب شعور ہستی ہمارے سامنے موجود ہے۔ یا پھر پروفیسر رائس کے تتبع میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہم اپنے ان ساتھیوں کو حقیقی سمجھتے ہیں تو اس لئے کہ وہ ہمارے اشاروں کا جواب دیتے اور یوں ہمارے ناقص اظہار مطلب کی تکمیل کرتے رہتے ہیں۔ جواب ہی یقیناً کسی صاحب شعور ہستی کی موجودگی کا ثبوت ہے۔[۳۲]

Know our own self and Nature by inner reflection and sense-perception respectively. We possess no sense for the experience of other minds. The only ground of my knowledge of conscious being before me is the physical movements similar to my own from which I infer the presence of another conscious being. Or we may say after professor Royce, that our fellows are known to be real because they respond to our signals and thus constantly supply the necessary supplement to our own fragmentary meanings.

Response, no doubt, is her test of the presence of a conscious self.[۳۲]

عرفان

ہمیں صرف یہ کہنا ہے کہ صوفیہ کے احوال میں ہمیں جس قسم کی حضوریہ کا تجربہ ہوتا ہے اس کی بعض دوسری مثالیں بھی موجود ہیں۔ ان میں اور عام ذہنی واردات میں کچھ۔ کچھ مشابہت ضرور پائی جاتی ہے اور ہم ان کا شمار بھی شاید اسی زمرے میں کر سکتے ہیں۔[۳۳]

All that I mean to suggest is that the immediacy of our experience in the mystic state is not without a parallel. It has some sort of resemblance to our normal experience and probably belongs to the same category.[۳۳]

اب یہاں ایک مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ ایک طرف تو باطنی مشاہدہ ایک منفرد اور انوکھی قسم کا تجربہ ہے جسے کسی دوسرے تجربے کی اصطلاح میں بیان نہیں کیا جا سکتا اور دوسری طرف اسے بیان کرنا بھی ضروری ہے اور وہ بھی مخاطبین کے دائرہ ادراک کی محدودیت کا لحاظ رکھتے ہوئے لہٰذا دوسرے لفظوں کے حضوری تجربے کی مثال سے یا اپنے نفس کے شعور کی مثال سے سمجھانے سے اس کی منفرد اور انوکھی حیثیت متاثر ہوتی ہے اور ساتھ ہی مابعد الطبیعی مغالطہ (دی ایلوژن) سے استثناء کا خطرہ پیدا ہو جاتا ہے۔

چوتھا نکتہ یہ ہے۔

Since the quality of mystic experience is to be directly experienced, it is obvious that it cannot be communicated. Mystic states are more like feeling than thought. The interpretation which the mystic or the prophet puts on the content of his religious consciousness can be conveyed to others in the form of propositions, but the content itself cannot be so transmuted....41

The incommunicability of mystic experience is due to the fact that it is essentially a matter of inarticulate feeling, untouched by discursive intellect. It must, however, be noted that mystic feeling, like all feeling, has a cognitive element also; and it is, I believe, because of this cognitive element that it lends itself to the form of idea. In fact, it is the nature of feeling to seek expression in thought. It would

پھر یہ اعتبار نوعیت صوفیانہ مشاہدات چونکہ براہ راست ہی تجربے میں آتے ہیں لہٰذا ان مشاہدات کو دوسروں تک بعینہٖ اسی طرح پہنچانا ناممکن ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ فکر کی بجائے زیادہ تر احساس کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔

لہٰذا صوفی یا پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے تو اسے منطقی قضایا کی شکل دے سکتا ہے۔ یہ نہیں کہ اس کا مشمول کسی دوسرے تک منتقل کر سکے۔

پھر اگر صوفیانہ مشاہدات کو دوسروں تک پہنچانا ناممکن ہے تو اس لیے بھی کہ یہ مشاہدات وہ غیر واضح احساسات ہیں جن میں عقلی استدلال کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ لیکن جیسے دوسرے احساسات کی طرح صوفیانہ احساس میں بھی تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے اور میں سمجھتا ہوں یہ

seem that the two-feeling and idea—are the non -temporal and temporal aspects of the same unit of inner experience.... [43]

مشمول تعقل ہے جس سے بالآخر اس میں فکر کا رنگ پیدا ہوتا ہے۔ دراصل احساس کا المیہ یہ ہے کہ اس کا اظہار فکر کے پیرائے میں کیا جائے۔ معلوم ہوتا ہے دونوں کا تعلق باہر سے داخلی مشاہدات کی کسی ایک ہی وحدت سے ہے۔ فکر اس کا زمانی پہلو ہے، احساس لازمانی۔[42]

Inarticulate feeling seeks to fulfil its destiny in idea which, in its turn, tends to develop out of itself its own visible garment. [45]

غیر واضح احساس کی ہمیشہ کوشش ہوتی ہے کہ اپنا اظہار فکر کے پیرائے میں کرے، رہا فکر سو وہ خود اپنے وجود سے اپنا مرئی پیکر تلاش کر لیتا ہے۔[44]

یہ خصوصیت تو ہر براہ راست تجربے کو حاصل ہے اور صرف صوفیانہ یا باطنی مشاہدے سے خاص نہیں ہے۔ میں اگر کسی رنگ کا ادراک کرتا ہوں تو کسی دوسرے کو اس کا جسمانی ابلاغ تو نہیں کر سکتا اس کا بیان، تصورات یا خیال میں اسکی تشکیل کر کے دوسرے کو منتقل کرتا ہوں۔ غور کریں اس خصوصیت پر زور دیا جائے تو وحی اور الہام کے درمیان اظہار کی دیوار کھڑی ہو جائے گی کیونکہ علامہ کے الفاظ میں ہر دو صورتوں میں تجربے کے حاصلات اور مایہ کو منتقل نہیں کیا جاتا بلکہ اس کی فکری تعبیر بصورت منتقل قضایا کا ابلاغ کیا جاتا ہے اگر ایسا کیا جائے تو اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ وحی نبوی کے الفاظ ربانی نہیں ہوتے بلکہ نبی کے اپنے ہوتے ہیں اور قرآن کے الفاظ براہ راست منزل من اللہ نہیں ہیں۔ اسی طرح اگر وحی "غیر واضح احساس" کا معاملہ ہے جس کا تعلق حقیقت ادنی سے ہے تو اس کی حیثیت موضوعی تجربے کی ہوگی جو معروض سے تعلق پیدا کر رہا ہو اور یہ حیثیت اس حیثیت سے مختلف ہو جائے گی جو بطور "واضح تصورات" کی وحی تعقلی Verbal Revelation کے اسے حاصل تھی اور جس حیثیت میں اس کا بآسانی دوسروں تک ابلاغ کیا جا سکتا تھا۔ علامہ کو اس مشکل کا احساس ہے لہٰذا مثال سے بات سمجھانے کے بعد انہوں نے یہ بھی اشارہ کر دیا کہ قاطعین اگر یہاں تک بات سمجھ لیں تو انہیں یہ بھی جان لینا چاہیے کہ

There is a sense in which the word is also revealed.[47]

آگے چل کر علامہ خطبے کے اختتام پر اس بحث کو اس طرح سمیٹتے ہیں ۔

ہم برابر یہ ثابت کرنے کی کوشش کر رہے تھے کہ مذہبی واردات کی حیثیت دراصل ایک کیفیت احساس کی ہے جس میں تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے اور جس کے مشمول کو دوسروں کے سامنے بطور قضیہ پیش کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر کسی قضیہ نما کے متعلق ہمیں تو ہماری دسترس سے باہر ہے، یہ دعویٰ کیا جائے کہ اس سے ہمارے محسوسات و درکات کے ایک خاص عالم کی ترجمانی ہوتی ہے تو ہمیں یہ پوچھنے کا حق پہنچتا ہے کہ اس کی صحت کا ثبوت کیا ہے یعنی کیا ہمارے پاس کوئی ایسی آزمائش موجود ہے جس سے اس کے حق و باطل کا امتحان کیا جا سکے؟ یا اگر فرض کیجئے ان قضیہ نما کی صحت کا دارومدار کسی شخص کے ذاتی مشاہدات پر ہوتا تو اس صورت میں مذہب کا حلقہ بگوش صرف چند افراد تک محدود رہ جاتا۔ لیکن خوش قسمتی سے ہمارے پاس اصل ایسی آزمائشیں موجود ہیں جو ان آزمائشوں سے مختلف نہیں جن کا اطلاق علم کی دوسری اشکال پر ہوتا ہے اور جن کو ہم عقلی اور عملی معیارات سے تعبیر کریں گے۔ عقلی معیار تو بہرحال ہے اس ناقدانہ تعبیر سے جس میں ہم اپنے محسوسات و درکات کی تحقیق کسی پہلے سے قائم شدہ نظریے کے ماتحت نہیں کرتے بلکہ جس سے

Religious experience, I have tried to maintain, is essentially a state of feeling with a cognitive aspect, the content of which cannot be communicated to others, except in the form of a judgement. Now then a judgement which claims to be the interpretation of a certain region of human experience, not accessible to me, is placed before me for my assent, I am entitled to ask, what is the guarantee of its truth? Are we in possession of a test which would reveal its validity? If personal experience had been the only ground for acceptance of a judgement of this kind, religion would have been the possession of a few individuals only. Happily we are in possession of tests which do not differ from those applicable to other forms of knowledge. These I call the intellectual test and the pragmatic test. By the intellectual test I mean critical interpretation, without any presuppositions of human experience, generally with a view to discover whether our interpretation leads us ultimately to a reality of the same character as is revealed by relig-

ious experience. The pragmatic test judges it by its fruits. The former is applied by the philosopher, the latter by the prophet.[40]

بالعموم یہ دیکھنا مقصود ہوتا ہے کہ اس تعبیر کی اتنا کیا فی الواقعہ اس حقیقت پر ہوتی ہے جس کے انکشاف میں مدعی مشاہدات باری رہنمائی کرتے ہیں، لیکن عملی معیار یا اعتبار نتائج ان پر حکم لگاتا ہے۔ اول الذکر سے فلسفی کام لیتے ہیں، موخر الذکر سے انبیاء۔[40]

سوال یہ ہے کہ علم کے دیگر شعبوں میں ہم معلومات کی صداقت کا امتحان کیوں کرنا چاہتے ہیں؟ اس لیے کہ ہمیں اپنے علم کے حاصلات کی صداقت پر شبہ ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ شخص جسے خود اپنی مشاہدہ و واردات یا تجربہ حاصل نہیں ہے اس کے بارے میں مشکک ہو گا کیونکہ یہ تجربہ اس تک قضایا کی شکل میں پہنچایا گیا ہے لیکن اگر خود وہ شخص، جو اس تجربے میں شامل ہے، جس کے نفس پر یہ تجربہ بیت رہا ہے، وہ اس کے عملی امتحان Pragmatic Test کی، ضرورت محسوس کرے کہ تجربے کی صداقت اور بجا کو اس کے نتائج و ثمرات سے جانچے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ خود بھی اس تجربے کے بارے میں مشکوک ہے اور یہ تشکیک اس وقت تک رفع نہیں ہو سکتی جب تک یہ تجربہ مآل کار ثمر آور اور نتیجہ خیز ثابت نہ ہو جائے۔ اس اعتبار سے دیکھئے تو یہ خود تشکیک صاحب واردات اور اس واردات سے محروم آدمی میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔ دونوں ہی اس تجربے کی صداقت اور بجا کے بارے میں پر یقین نہیں ہیں۔

اس بات کو ایک اور اعتبار سے دیکھئے۔ بنی اسرائیل کے نہ جانے کتنے انبیاء تھے جن کو وحی خداوندی تو حاصل تھی، عام اصطلاح میں مشاہدہ باطنی سے سرفراز تھے لیکن میدان عمل میں ان سے کوئی تبدیلی ظہور میں نہ آ سکی بلکہ بعض قتل تک کر دیے گئے۔ اگر وحی کی صداقت کی کسوٹی نتائج اور ثمرات کو قرار دیں تو ان سب کو اس امتحان میں سراسر ناکام کہنا پڑے گا اور ان کی نبوت اور وحی جس پر نبوت کا دارومدار تھا سرے تشکیک میں پڑ جائے گی۔

شعور مذہبی کے دو درجات یا سطحیں ہو سکتی ہیں۔ ایک نبی کی اور ایک عام آدمی کی۔ نبی کو تو وحی کی صداقت پر ایسا محکم ایمان و ایقان اور اپنے سارے قوی اور وجود کی تمام

صلاحیتوں کے ساتھ اس کا ایسا تجربہ حاصل ہوتا ہے کہ اسے کسی معیار، کسی امتحان کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ جس ایمان کی خاطر دوسرے لوگ آزمائش و امتحان کی احتیاج پیدا کرتے ہیں، وہ نبی کو پہلے ہی از خود حاصل ہوتا ہے، جبکہ دوسرے لوگوں کے سلسلے میں یہ ایمان بعض اوقات تب بھی نصیب نہیں ہوتا جب وہ برہان کی تعبیرات کو عملی امتحان کی کسوٹی پر پرکھ کر مسلم کر لیا گیا ہو۔ عام آدمی کے لیے مذہب ایمان بالغیب کا معاملہ ہے جس میں کچھ شک کا عنصر ملا رہتا ہے کیونکہ یہ ایمان مستعار ہوتا ہے۔ اس لیے اس کی صداقت کے امتحان کی طلب عام آدمی کے لیے ہے نبی کے لیے نہیں۔ نبی کے لیے بھی اگر اس امتحان کی احتیاج ثابت کی جائے تو مسائل جنم لیتے ہیں۔ صرف نبی ہی نہیں، ان کے اصحاب میں بھی یہ ایمان و ایقان اتنا قوی ہوتا ہے کہ ان کے لیے بھی اس امتحان کا مسئلہ پیدا ہی نہیں ہوتا۔ اس ضمن میں ہم حضرت ابو طالب سے آنحضرت کی گفتگو پر اپنی بحث کا اختتام کرتے ہیں۔ اہل مکہ کے دباؤ کے تحت ابو طالب نے آپ کو اپنے تبلیغی کام سے روکنے کی کوشش کی تھی، آپ نے ابو طالب سے کہا تھا کہ "اے میرے چچا، بخدا اگر یہ میرے دائیں ہاتھ پر سورج اور بائیں ہاتھ پر چاند بھی رکھ دیں تو میں اپنا کام نہیں چھوڑوں گا، میں دعوت دیتا رہوں گا تاوقتیکہ اللہ اس میں میری مدد کرے یا میں اس کوشش میں ختم ہو جاؤں"۔

یہ یقین و ایمان اس دل پر تھا جو نازل ہوئی اور وہ نتائج، وہ عملی کامیابی بہت بعد میں حاصل ہوئی، اس ایمان کا محرک اور اساس نہ تھی۔

پہلا خطبہ

حواشی

۱) تخلیل (انگریزی) سر محمد اقبال، مرتبہ ایم سعید شیخ، شعبہ مطالعات اقبال، انجمن اقبال، کراچی، ۱۹۸۹ء، ص ۱۰

۲) تخلیل نو ——— (اردو) ترجمہ شریف کنجاہی، بزم اقبال، ۱۹۸۳ء، ص ۱۰۔

۳) تخلیل ——— (انگریزی) لاہور، ۱۹۵۸ء، ص ۱

۴) ایضاً، ص ۱۰۔

۵) جلال الدین رومی، مثنوی، اشاعت ۱۳۱۵ھ، ج ۳، ص ۳۱۰، ل ۸۔ ۱۳، ۱۰۱۱، ۱۰۱۱، ۱۰۱۱، ۱۰۱۱، نیز محمد حسین عسکری، پیر و پیمبر، دار اقبال، ۱۹۸۱ء، ص ۳۲۱۔

۶) تخلیل (انگریزی) لاہور، ص ۳۰۔

۷) تخلیل نو ——— (اردو) لاہور، ص ۱۰۔

۸) قرآن مجید، ۲۰:۱۱۴۔

۹) تخلیل (انگریزی) لاہور، ص ۱۰۔

۱۰) تخلیل نو ——— (اردو) لاہور، ص ۱۰۔

۱۱) تخلیل (انگریزی) لاہور، ص ۱۰۔

۱۲) تخلیل نو ——— (اردو) لاہور، ص ۱۰۔

۱۳) محمد غزالی، مکتوب ۱۱۱ دفتر اول، بحوالہ علوم اسلامیہ، مغربی تنقید پر اقبال کی، تخلیل نو، ص ۱۰۔

۱۴) نظر اکبر، سید، لیکچرز آن اقبال، کیمبرج یونیورسٹی پریس، ۱۹۸۸ء۔

۱۵) تخلیل (انگریزی) لاہور، ص ۱۰۔

۱۶) تخلیل نو ——— (اردو) لاہور، ص ۱۰۔

۱۶) نوٹ اور اس کے متعلقات کے لیے دیکھیے، قرآن پاک ۔

کلب کے لیے دیکھیے

۱۸) تکمیل ۔۔۔ (انگریزی) مجلہ ۱۹۱۱ء، ص ۱۰۔۱۱۔

۱۹) تکمیل جدید (اردو) مجلہ ۱۹۱۱ء، ص ۳۰۔۳۹۔

۲۰) شیخ اکبر سرہندی، مکتوبات امام ربانی مکتوب نمبر ۔۔۔ دفتر ۔۔۔ ص ۸۵۲۔۸۵۳۔

۲۱) تکمیل (انگریزی) مجلہ ۱۹۱۱ء، ص ۳۳۔

۲۲) ۔۔۔ ک ۔۔۔ "بڑا" "بڑا" "بڑا" ۔۔۔ سلم "فتح" ۹۱۔۹۸، نیز دیکھیے تکمیل (انگریزی) ص ۳۰۔

۲۳) قرآن پاک ۔۔۔۔

۲۴) قرآن پاک ۔۔۔۔

۲۵) تکمیل (انگریزی) مجلہ ۱۹۱۱ء، ص ۳۰۔

۲۶) ایضاً۔

۲۷) تکمیل جدید (اردو) مجلہ ۱۹۱۱ء، ص ۳۳۔

۲۸) ایضاً۔ نیز ۔۔۔ ۱۰۔

۲۹) زیر بحث ۔۔۔ اشرف علی تھانوی، بیان القرآن، ج ۲ کنلی، ص ۸۔۳۰۔ آیت ۔۔۔ کا بیان کردہ مفہوم مروجہ طریقہ مشکل ہو جاتا ہے اگر دیگر علماء کا اختیار کردہ دوسرا مفہوم اختیار کیا جائے جس میں یہاں فحش کے لفظ سے مراد زنا کی بجائے کوئی اور ناشائستہ حرکت مراد لی گئی ہے اور اس پر عربی زبان کے قرائن سے استشہاد کیا گیا ہے۔

۳۰) تکمیل ۔۔۔ (انگریزی) مجلہ ۱۹۱۱ء، ص ۲۳۔۲۴۔

۲۱) ایضاً، ص ۳۲۔

۲۲) تشکیل جدید ——(اردو ترجمہ) طبع اول، ص ۲۶۰۔

۲۳) تشکیل ——(انگریزی) طبع اول، ص ۱۲۱۔

۲۴) تشکیل جدید ——(اردو) طبع اول، ص ۱۲۷۔

۲۵) تشکیل ——(انگریزی) طبع اول، ص ۱۲۸۔

۲۶) تشکیل جدید ——(اردو) طبع اول، ص ۱۲۸۔

۲۷) تشکیل ——(انگریزی) طبع اول، ص ۱۲۸۔

۲۸) تشکیل جدید ——(اردو) طبع اول، ص ۱۲۹۔

۲۹) تشکیل ——(انگریزی) طبع اول، ص ۱۲۹۔

۳۰) تشکیل جدید ——(اردو) طبع اول، ص ۱۳۰۔

۳۱) تشکیل ——(انگریزی) طبع اول، ص ۱۳۰۔

۳۲) ایضاً طبع اول، ص ۱۳۰۔

۳۳) تشکیل جدید ——(اردو) طبع اول، ص ۱۳۰۔

۳۴) ایضاً طبع اول، ص ۱۳۱۔

۳۵) ایضاً طبع اول، ص ۱۳۲۔

۳۶) تشکیل ——(انگریزی) طبع اول، ص ۱۳۲۔

۳۷) ایضاً طبع اول، ص ۱۳۵۔

۳۸) تشکیل جدید ——(اردو) طبع اول، ص ۱۳۶۔

دوسرا خطبہ

وقوفِ مذہبی کے انکشافات کا فلسفیانہ معیار

اس آزمائش یا امتحان کی بنیاد اس خیال پر ہے کہ تخیل کی بنیاد پر قائم ہونے والے تصور حقیقت اور دلیل سے حاصل ہونے والے تصور حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں۔ صوفی علم کلام نے جو مباحث اس ضمن میں کئے ہیں ان کا مدعا یہ ثابت کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کائنات کی اصل ہے اور ساری کثرت کا صدور اسی سے ہے۔ یہ مباحث اور فکری کاوشیں وجود خداوندی کے حق میں کونیاتی، غائی اور وجودیاتی دلائل قائم کرنے سے عبارت ہیں۔ یہ دلائل اگر ہمیں قائل کر سکیں تو فلسفیانہ امتحان کی کسوٹی پر پورے اتریں گے۔ علامہ اقبال نے یہاں یہ نکتہ واضح کیا ہے کہ یہ دلائل ہماری رہنمائی اس تصورِ حقیقت کی جانب کرتے ہیں جو دل سے حاصل ہوتا ہے۔ اس مقصد سے علامہ نے ان دلائل میں البتہ قدرے ترمیم کر دی ہے۔

علامہ نے ان دلائل میں موجود جھول کو یوں واضح کیا ہے:

کونیاتی دلیل:

یہ ہے کہ دنیا جسے ہم جانتے ہیں نہ تو قائم بالذات ہے اور نہ آزاد حقیقت۔ اگر انسانی اس کی توجیہ تلاش کرنے میں مجبور ہوتی ہے کہ کسی ایسی چیز پر تکیہ کرے جسے اس کی علت قرار دیا جا سکے اور جو واجب الوجود، خود سے موجود اور قائم بالذات ہو۔ اس دلیل کا مقتضا یہ ہے کہ جو شے بھی وجود رکھتی ہے اس کی ہستی اس کے اپنے آپ سے نہیں بلکہ وہ اپنے وجود کے لیے ایک اور وجود کی محتاج

ہے جو اس کی علت ہے۔ یہ علت اگر اپنی جگہ واجب الوجود نہ ہو تو اسے نتیجے کے طور پر کسی اور علت کا معلول ہونا ہوگا۔ اس سے وجود پانے حادث کے ایک لامتناہی سلسلے کو ماننا لازم ٹھہرے گا جس کی تمام کڑیوں میں باہمی علت و معلول کا رشتہ ہوگا۔ چونکہ اس سے دور لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہٰذا کسی ایسے وجود پر اس کو ختم ہونا چاہیے جو اسی کی علت غیر معلول بھی جا سکے۔ یہ علت غیر معلول وہ وجود ہے جو واجب بالذات بھی ہے، قائم بالذات اور لامحدود بھی۔ یہی وجود باری ہے۔

علامہ اقبال کہتے ہیں کہ یہ دلیل نتیجہ خیز نہیں ہے کیونکہ اس پر مندرجہ ذیل اعتراضات کیے جا سکتے ہیں:

اولاً یہ کہ یہ دلیل منطق پر پوری نہیں اترتی کیونکہ اس کے مطابق علت و معلول کا سلسلہ ایک نقطے پر ختم ہو جاتا ہے اور اس سلسلے کے ایک رکن یا کڑی کو من چاہے انداز میں فرض کر علت غیر معلول کے مرتبے پر فائز کر دیا جاتا ہے۔ ثانیاً یہ کہ اس طرح جو علت اولیٰ قرار پاتی ہے وہ اپنے معلول کو شامل نہیں ہوتی اس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ اس علت کا معلول اس کے وجود سے خارج ہے لہٰذا معلول کے وجود خارجی رکھنے سے اس علت اولیٰ کے متعلق ہونے اور اس کی لامحدودیت و عظمت پر ایک حد لاگو ہو جاتی ہے اور اس طرح یہ علت اول محدود ہو جاتی ہے۔ ثالثاً یہ کہ یہ علت اولیٰ واجب الوجود اور مطلق متصور نہیں ہو سکتی کیونکہ علت اور معلول کا رشتہ "فی نفسہٖ" دو ارکان کی دوئی کا متقاضی ہے۔ رابعاً یہ دلیل صرف اتنا ثابت کرتی ہے کہ اصول تعلیل ضروری ہے مگر اس سے ایک وجودی علت اولیٰ یا موجود اول خارج علت کا لزوم ثابت نہیں ہوتا۔ خامساً یہ دلیل ایسے لامحدود بالاتعین کے تصور تک لے جاتی ہے جو محدود یا مشہود کا مد مقابل ہے مگر لامحدود کا ایسا تصور خود التعائی اور متناقض ہے اور تضاد فی الاصطلاح کا شکار ہے۔ لہٰذا یہ دلیل بالکل غیر نتیجہ خیز اور ناقابل قبول ہے۔

علامہ کے وارد کردہ ان اعتراضات سے اگر کچھ دیر کو صرف نظر کر کے بھی دیکھا جائے تو بھی اس دلیل پر ایک اور پہلو سے اعتراض کیا جا سکتا ہے۔ اس دلیل کے حاصل کے طور پر جو اولین علت غیر معلول سامنے آتی ہے وہ ایک تصور ذہنی سے زیادہ نہیں اور اس میں کسی طرح حیات، ارادہ، تخلیق و اختیار و تصرف کے کمالات و اوصاف نہیں پائے جاتے۔ دین کے تصور خدا کے یہ لازمی عناصر ہیں۔ اصل میں اس دلیل کی رو میں یہ چیز کارفرما ہے کہ ماورا الطبیعیاتی علم کے تقاضے کی

لیکن ایک تصور الٰہ سے کی جائے، دین کا تقاضا ہوا خدا نہیں بلکہ ایک اصولی تعلیل و توجیہ جسے اس طرح برتا جائے کہ عالم کی کثرت کی علت اس کے منبع واحد تک واضح ہو جائے۔ مذکورہ اوصاف و کمالات اس علت اولیٰ سے کس حد تک اور کس انداز میں منسوب تو کیے جا سکتے ہیں لیکن خود اس کے متعلقات میں سے نہیں ہیں۔

دلیل غائی:

دلیل غائی کا دعویٰ ہے کہ کائنات ایک بامقصد نظم کا نام ہے۔ اس دنیا سے ماورا ایک ذی شعور قائم بالذات ہستی ہے جو اپنے ارادے اور حکمت سے چنے ہوئے مقاصد کا تعین کرتی ہے اور اس طے شدہ منصوبے کے مطابق کارِ جہاں انجام پاتے ہیں۔ عالم مادی کی فطرت اگرچہ اپنی جگہ قدیم ہے تاہم وہ اس نظم و تدبیر صانع کے منصوبے میں داخل جانا ہے۔ (اسے اصطلاحاً استدلال بالتدبیر بھی کہہ سکتے ہیں) علامہ کے خیال میں یہ دلیل بھی بڑی اور کمزور ہے۔ بڑا اس لیے کہ اس سے ہمیں صرف ایک ہنرمند موجود کی آثار صانع ہمیں آتا ہے جو اپنے مادے پر عمل کرنا ہے جو اپنی پر اتنی مادیت رکھتا ہے اور یہ مادیت نظم اور ترتیب و ترکیب کو قبول نہیں کرتی۔ ثانیاً اس لیے کہ اس سے خالق کائنات کا پتہ نہیں چلتا صرف ایک منصف گر کی دلیل ملتی ہے کیونکہ مادے کی پراتنی مادیت اس عقل صانع بازی شعور صانع کے راستے میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے اور اس رکاوٹ سے اس صانع کی قدرت پر ایک حد لاگو ہو جاتی ہے چنانچہ اگر خدا کو اس مادے کا خالق بھی مان لیا جائے تو یہ بات ناقابل توجیہ رہتی ہے کہ خدا نے ایسا مادہ پیدا کیوں کیا جو اس کے تصرف اور حکمت میں مزاحمت پیدا کرتا ہے۔ رکاوٹ اس لیے کہ مادہ باعتبار مادیت ہی اس نظم و ترتیب کی مزاحمت کرتا ہے۔ رابعاً یوں کہ یہ صانع اپنی مادیت میں لاحد نہیں رہتا کیونکہ مادے کی مادیت اس کے مقابل آ جاتی ہے۔ اس دلیل کی اصل کمزوری اس مماثلت باطلہ میں مضمر ہے جو انسانی صنعت گر اور الوہی صانعیت میں تلاش کی گئی ہے۔ تاہم اگر ہم یہ مان لیں کہ خدا خالق مادہ ہے تو نتیجتاً جو نظریہ حاصل ہوگا اسے تخلیقی خدا پرستی کہیں گے۔ اس دلیل پر اصل اشکال یہ ہے کہ اس سے تخلیقی طور پر ثابت نہیں ہوتا کہ تخلیق کائنات بامقصد ہے اور جو دلائل و وسائل اس غایت کو بروئے

کا روانے کے لیے اختیار کیے گئے ہیں وہ غایت کے مطابق بھی ہیں۔

وجودیاتی دلیل

وجودیاتی دلیل خدا کی ہستی کا ثبوت یوں پیش کرتی ہے۔ وجود مطلق کا تصور ہی اس کے حقیقی ہونے کو مستلزم ہے کیونکہ اگر یہ وجود مطلق یا ہستی کامل صرف وجود ذہنی رکھتی تو یہ سب سے برتر نہ ہو گی اور اس سے ارفع ایک اور ذات کا تصور بھی کیا جا سکے گا جو وجود ذہنی اور وجود خارجی سے متصف ہو۔ اس دلیل پر اعتراض ہو سکتا ہے کہ صفت کمال کا ربط وجود خارجی کی مقتضی نہیں ہے۔ ڈیکارٹ نے اس دلیل کا دفاع کرتے ہوئے کہا ہے کہ وجود کامل کا تصور وجود ناقص یعنی انسان ہی میں موجود ہے۔ یہ تصور انسانی دماغ جیسی ناقص علت کا معلول نہیں ہو سکتا بلکہ وجود کامل ہی کی کارفرمائی ہو سکتا ہے۔ اس دلیل کو پیش کرنے کا ایک اور انداز یہ ہے کہ وجود کامل کا اگر تصور موجود ہے تو لازماً اس کو ہستی خارجی اور واقعی بھی حاصل ہو گی ورنہ اس کا تصور کیونکر پیدا ہوتا؟ ہمارے اس ذات کا وجود ہے۔

یہ دلیل اس لیے ناکافی ہے کہ وجود کا تصور ذہنی یا وجود ذہنی اس کے وجود خارجی کو مستلزم نہیں ہے۔ کانٹ کا اس دلیل پر اعتراض یہی ہے کہ اگر میں ذہن میں تصور کروں کہ میری جیب میں تین سو ڈالر ہیں تو یہ کہاں لازم آیا کہ اس تصور سے میری جیب میں یہ رقم موجود ہو جائے گی؟[1] کانٹ کے خیال میں ڈیکارٹ کی دلیل میں جو مقدمات ہیں وہ تجزیاتی قضایا نہ اگر ہی سے عبارت ہیں۔ لیکن یہ تجزیاتی استدلالی قضایا علم نہیں ہیں کیونکہ ہمیں یقین نہیں ہوتا کہ کوئی حقیقت اس کا مدلول ہے۔ کسی شے کا علم تب واقعی ہو گا جب اس کی حقیقت کا معروضی طور پر (حسی) تجربے سے اثبات کیا جا سکے۔ اس کا نظریہ یہ ہے کہ "علم ایسے قضیہ مرکبہ کا نام ہے جس کے متوازی خارج میں حقیقت موجود ہو، جس کا خام مواد حواس نے مہیا کیا ہو اور عقل کے بنیادی تصورات کی بنا پر قضیہ علمیہ میں کلیت پیدا ہوئی ہو۔ یوں حواس اور عقل مل کر ایک ذریعہ علم ہیں لہٰذا ہمارا یقینی علم حواس کے دائرے تک محدود ہے اور ورائے محسوسات کا علم یقینی ممکن ہی نہیں"۔

ہیدلائل اور ان پر اعتراضات کیرڈ کی کتاب مقدمہ فلسفہ مذہب میں تفصیل سے بیان ہوئے

ہیں۔ کتاب دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ علامہ نے وہاں سے کئی خیالات اخذ کیے ہیں۔ دلائل کوئی وضاحت کے اعتراضات رفع کرنے کا کچھ بھی نہیں نظر آتا ہے۔ جسے علامہ نے وجود و تصور وجود یا موجود و معقول کی وحدت سے تعبیر کیا ہے۔ وجود داخلی یا تصور شے اور حقیقت شے یا وجود واقعی یا خارجی میں وحدت کا خیال اس لیے ضروری ٹھہرتا ہے کہ اس کے بغیر تصور اور حقیقت کے درمیان ایک ناقابل عبور خلیج پیدا ہو جاتی ہے اور اس دوئی سے وحدت کا علم حاصل کرنے کے تقاضے کی تسکین نہیں ہو پاتی۔ اس کے لیے یہ ضروری ٹھہرتا ہے کہ مادے کے وجود خارجی سے انکار کیا جائے۔ لیکن اس سے ایک مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ عقلیت پرستی کا اصول ہی یہ ہے کہ معقول اور موجود میں وحدت یا عینیت کی نسبت ہے چونکہ حقیقت معقول ہے اور کل ہے لہٰذا داخلی ہے، تصوراتی ہے لہٰذا وجود داخلی وجود واقعی و خارجی کو مستلزم ہے۔ علامہ کے ہاں جو اطلاقیت پر زور ہے یہ نظریہ اس کے بالکل خلاف پڑتا ہے۔ یہاں علامہ نے کیا یہ کہ کانٹ کی فکر پر ایک اضافہ تجویز کیا۔ کانٹ کو مابعد الطبیعیات کا علم ممکن نظر نہیں آتا تھا۔ اس کا سبب کانٹ کے خیال میں یہ تھا کہ حسوس کے سوا چونکہ کسی اور معلوم کی تجربی تصدیق ممکن نہیں لہٰذا حسوس کے سوا اور کسی حقیقت کا یقینی علم بھی ممکن نہیں۔ اقبال نے یہاں یہ کچھ بڑھایا کہ اگر مدرکہ و تجربہ کا دائرہ وسیع تر کر دیا جائے اور حسوسات کے علاوہ تجربے کی کسی اور نوع اور کسی دیگر ذریعے کا اثبات کیا جائے تو امکان علم سے یہ انکار بھی اثبات میں بدل سکتا ہے۔ اس دائرے میں وسعت پیدا کرنے کے لیے اقبال کہتے ہیں کہ انسان کا ایک اور بھی داخلی یا باطنی تجربہ ہے جسے وقوف مذہبی (Religious Experience) یا وقوف سری (Mystical Experience) کہا جاتا ہے یا وجدان کا نام دیا جا سکتا ہے۔ یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ علامہ نے اس خطبے میں کچھ پہلے تصور داخلی اور وجود خارجی کی دوئی مٹ جانے کے امکان کا تذکرہ کیا ہے۔ اگر حسوسات یا علم بالحواس کے برابر آپ ایک اور طریق یا اسلوب حصول علم فرض کریں جو وقوف حسی سے جدا ہو تو معقول اور موجود کی مذکورہ دوئی از سر نو قائم ہو جائے گی۔ دوسری جانب اگر معقول اور موجود ایک دوسرے کے متحد ہوں تو نتیجہ یہ ہوگا کہ وقوف داخلی یا وقوف سری کو جداگانہ طریق علم کہنے میں کوئی معنی نہیں رہیں گے جبکہ یہاں یہ ایک اہم دلیل کے طور پر پیش کیا گیا ہے اور اس پر اس سارے خطبے کی عمارت استوار ہوئی ہے جو اس وقوف سری کو حقیقت مطلقہ کے علم

کا واسطہ رکھتا ہے۔

مابعد الطبیعیات کا علم علامہ کے خیال میں اسی لیے ممکن ہے کہ موجود معقول، ناظر و منظور اور موضوع و معروض میں جو دوئی ہمارے عام مشاہدے میں آتی ہے وہ کسی بالاتر سطح وجود یا مرتبہ وجود پر وحدت میں ڈھل جاتی ہے۔ اس کی تہ میں یہ نظریہ ہے کہ فلسفہ، مذہب اور شعر عالی کے مسائل یکساں ہیں اور یہ تینوں ہی حقیقت الحقائق کے متلاشی ہیں اس معاملے پر آگے بھی ہم گفتگو کریں گے۔ یہاں یہ عرض کرنا ہے کہ علامہ موجود معقول یا وجود ذہنی و وجود خارجی کی وحدت ثابت کرنے کے لیے حقیقت کے اس تصور پر تنقید کرتے ہیں جو حقیقت کو ایک مربوط نظام کی وحدت میں پیش کرنے میں ناکام ہے۔ اقبال اسی نقطے سے آغاز کرتے ہیں کہ تاریخ ہی تجربہ کی تین سطحوں پر اپنا ظہور کرتا ہے۔ یہ تین سطحیں ہیں، مادہ، حیات اور شعور اور یہی بالترتیب طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کا موضوع ہیں۔ علامہ نے ان تینوں مختلف تصورات حقیقت پر جو تنقید اور اپنا جو نظریہ پیش کیا ہے اس کو وضاحت سے سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل نکات پیش نظر رکھنا چاہئیں۔[2]

۱۔ ان میں سے ہر شعبہ علم اپنے اپنے دائرہ کار کے اندر تجربے سے بلند ہونے والے مدلولات کی جانچ پرکھ، گروہ بندی اور توجیہ و تعلیل کا کام کرتا ہے۔ طبیعیات مادی مظاہر کا، حیاتیات نامیاتی مظاہر کا اور نفسیات شعوری مظاہر کا جائزہ لیتی ہے۔

۲۔ ہر شعبہ علم کے چند مسلمہ مقولات ہوتے ہیں یا ایسوں سے تشکیل ہوتے ہیں جن سے اس کے مظاہر و مدلولات کی توجیہ کی جاتی ہے۔ انہیں بے چوں و چرا تسلیم کر کے یہ علوم آگے بڑھتے ہیں۔ طبیعیات کی رو سے طبعی مظاہر حقیقت ہیں، حیاتیات کی رو سے مظاہر حیات حقیقت ہیں اور نفسیات کی رو سے شعوری کیفیات بطور واقعہ تسلیم کرنا ضروری ہے۔

۳۔ طبیعیات میں یہ مقولات ہیں۔ مادہ، علت و معلول، کمیت، کیفیت، حرکت، قوت، مکان، زمان، عدد۔ حیاتیات میں یہ مقولات ہیں۔ انجذاب، نمو، جزو سے کل کی اور کل سے جزو کی پیدائش، انفرادیت اور از خود حرکت وغیرہ۔ نفسیات میں مقولات ہیں شعور، نفس، جبلت، ارادہ، ادراک وغیرہ۔

۴۔ تمام علوم اپنے اپنے مقولات کا تمام حدود و قیود سے آزاد اطلاق کرنے کا میلان رکھتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ ان مقولات سے ہر طرح کے مظاہر و مدلولات کی توجیہ و تفسیر کی جا سکتی ہے

اور ان بنیادی تصورات کے سہارے ایک مابعد الطبیعیات کی تشکیل کی جا سکتی ہے۔

۵۔ ہر سائنس کا کوئی مفروضہ ہونا چاہیے جو اس کی مدلولات کی توجیہ کرے۔ طبیعیات کا مفروضہ میکانکی طبیعیات[۷]، حیاتیات کا مفروضہ ارتقا[۸] اور نفسیات کا مفروضہ طبیعیاتی[۹] کہا جا سکتا ہے۔

۶۔ اپنے اپنے مقولات اور اپنے مسلمہ مفروضوں کی لگن میں یہ شعبہ علم ان حدود سے باہر نکل پڑتے ہیں جہاں جائز طور پر ان کا اطلاق ہو سکتا ہے اور ان مفروضوں کی خاطر حقائق اشیا کی تردید کرنے لگتے ہیں۔ جبکہ یہ علوم صرف اپنے اپنے دائرے میں واقع ہونے والے مظاہر کی توجیہ کر سکتے ہیں۔

طبیعیات نے حقیقت کا جو تصور دیا ہے وہ مادہ، طبیعت، معقول، میکانکی تعلیل اور تعداد کے بنیادی تصورات سے مرکب ہے اور اس کے سہارے حیات و شعور دونوں ہی کو مادے کے بنیادی اصول سے لپٹے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ یعنی بالفاظ دیگر حیات و شعور دونوں مادے کے مظاہر ہیں۔ علامہ اقبال کا کہنا ہے کہ یہ تصور حقیقت ناکام ہو چکا ہے کیونکہ اس میں مادے کا تصور ہی ایسا ہے جو معقول اور موجود میں دوئی کا متقضی ہے۔ قدیم طبیعیات میں مادہ عبارت ہے ناقابل تقسیم ایٹموں سے جو قوانین تجاذب کے تحت ایک دوسرے پر عمل فرما ہیں۔ مگر یہ تصور حقیقت ناقابل قبول ہے کیونکہ اس نظریے کی بنیاد پر عالم خارجی کے ادراک کی تشریح یوں ہو جاتی ہے کہ عالم خارجی ذہنی ارتسامات اور نامعلوم حقیقت کے درمیان منقسم ہے جو ان ارتسامات کا سبب ہے۔ ماورائے عالم خارجی کا بالواسطہ ادراک محال ظہرتا ہے۔

اس دشواری پر قابو پانے اور موجود و معقول کی وحدت قائم کرنے کے لیے علامہ یہاں برکلے کے نظریے کا حوالہ دیتے ہیں۔ اس کے خیال میں عالم خارجی قائم بالذات مادی عالم نہیں ہے بلکہ ایک وجود مدرک کے تصورات اور احساسات سے عبارت ہے۔[۱۰] اب یہاں مسئلہ یہ اٹھتا ہے کہ عالم خارجی کے مستقل بالذات وجود سے برکلے کا انکار اس غرض سے تھا کہ ذہن اور شعور کے مقولات کو زیادہ بنیادی قرار دیا جا سکے اور اس طرح ان کی بنیاد پر ایک نظام مابعد الطبیعیات کی تعمیر کی جا سکے جو نفسیات کے مقولات پر مبنی ہو۔ ادھر علامہ اقبال عالم خارجی کی معروضی حیثیت کا

انکار کرنے پر آمادہ نہیں ہیں خود برکلے کے اصول پر وجود خارجی اور وجود قابل تحقیق اصل کیوں نہ ہوں اور موجود معقول میں وحدت ہی کیوں نہ ثابت ہو جائے۔ لہٰذا وہ آئن سٹائن کے پیش کردہ مادے کی حقیقت کے نظریہ کی طرف مائل نظر آتے ہیں جو دونوں کے مابین کی راہ ہے۔ آئن سٹائن کی طبیعیات کے مطابق مادہ نام ہے باہر گرمبر بوط واقعات (یا بالفاظ دیگر ''حوادث'') کے ایک نظام کا۔[3] کلاسیکی طبیعیات کے نظریات میں یہ ایک اضافہ ہے کیونکہ علامہ کے الفاظ میں ''خالص مادیت کا پیمانہ کرکے مادہ کوئی قائم بالذات شے ہے اور مکان مطلق میں واقع ہے، قطعاً ناقابل عمل ہے''۔[4]

آگے چل کر علامہ مادیت کے اس تصور اضافیت کو بھی رد کرتے ہوئے نظر آتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اس تصور کے تحت زمان بھی مکان کی ایک جہت یا جوڑی بن قرار پاتا ہے اور یہ جوڑی کھونٹ بھی مکان کی طرح معین اور طے شدہ امر بن جاتی ہے جبکہ ارتقا، ارتقاء، پیش رفت اور تخلیقی عمل ناممکن ہو جاتا ہے اور ایک طرح کی رمانی جبریت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس اشکال سے بچنے کے لیے علامہ زمان و مکان کے اضافیت زدہ تصور میں ترمیم پیش کرتے ہیں اور زمان کو حیات سے اخذ کرتے ہیں۔ اس پر الگ سے بحث کی ضرورت ہے۔ تاہم یہاں ایک نکتہ واضح ہو جانا چاہیے کہ اس بحث میں آنے والے نام یعنی آئن سٹائن، رسل، وائٹ ہیڈ، کیلر وغیرہ سائنسدان ہیں اور ان کے دلائل، ان خالصتاً سائنسی مسائل کو حل کرنے کے لیے حتمی حیثیت یا اہمیت نہیں رکھتے۔ یہ مسائل یعنی مادہ، زمان اور مکان بہت دقیق اور ماہرانہ طبیعیاتی جہات سے منسلک ہیں اور ان پر گفتگو کرتے ہوئے ان حضرات نے اپنے اپنے شعبہ علم کی حدود و قیود پر نظر نہیں رکھی۔ لہٰذا علامہ وہ اشکالات یہاں کر کے دوسری سطح فکر کی طرف گریز کرتے ہیں جو مادے کو حقیقت کی اساس قرار دینے سے درپیش ہو سکتے ہیں یہاں وہ وائٹ ہیڈ کے افکار کی مدد سے یہ دکھاتے ہیں کہ حیات، اور شعور زیادہ بنیادی حقیقت ہے۔ وائٹ ہیڈ کے یہ افکار ان کی اس شرح میں پیش ہوئے ہیں جو انہوں نے نظریہ اضافیت کے سلسلے میں قائم کی اور جس میں مادہ کے تصور کو ''نامیاتی'' وجود سے بدل دیا گیا۔

اب بحث حیاتیات کے دائرے میں داخل ہوتی ہے۔ یہاں تصور حقیقت حیاتیات کے تصور نمو کی بنیاد پر قائم کیا جائے گا ''شعور کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ یہ حیات ہی کا ایک امر منقوح ہے اور

اس کا دلیفہ یہ ہے کہ زندگی کے لئے تازہ آگے اور آگے کی راہ بتاتے ہوئے سفر میں ایک نقطۂ نور فراہم کرے"۔ حیات بنیادی حقیقت ہے اور اس کی توجیہ میکانکی تعلیل سے نہیں کی جا سکتی۔ اس کے برعکس میکانیت کو حیات کے فطری مظاہر کہا جا سکتا ہے۔ برگساں کے نظریے میں خرابی یہ ہے کہ اس میں ارادی آزاد فعلیت کی گنجائش مفقود ہو جاتی ہے۔

اگر حیات کے مشاہدات کی بنیاد پر ایک مابعد الطبیعیات کی تشکیل کی جائے تو اس خاکے میں کائنات ایک وجود نامی ہوگا جو بڑھتا ہوا اور نمو پذیر ہوگا۔ برگساں یہی کہتا ہے۔ اس کا منتہی ہے کہ اس کی حیثیت، ایک زندگی کی رو جو اسفل سطح پر مادہ ہے، متابع کم فعال اور متحرک ہے تاہم جامد نہیں ہے۔ شعور کل فعلیت حیات کی خدمت بجا لاتا ہے اور جب فعلیت حیات کو اس کی ضرورت نہیں رہتی تو یہ غائب ہو جاتا ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ برگساں کے موقف کے مطابق ارادے اور فکر کی دوئی لازم آتی ہے کیونکہ اس کے ہاں عقل کا تصور ادھورا ہے۔ فکر اور حیات واحد ہیں۔ حیات محض ایک سلسلۂ بائے اعمال توجہ ہے۔ اور عمل توجہ جو بھی ہوگا اس کی توجیہ کسی نہ کسی غایت یا مقصد کے حوالے سے کی جائے گی خواہ اس کی حیثیت شعوری ہو خواہ غیر شعوری۔ غایت یا مقصد کا تعلق مستقبل سے ہے۔ اس عنصر کا عمل دخل یہ بتاتا ہے کہ شعور میں مستقبل کی جانب دیکھنے کا ایک طرح کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے۔ مقصد سے شعور کی آنکھ درست کا انداز ہو جاتا ہے لہٰذا اگر اپنے تجربہ شعور پر قیاس کیجئے تو حقیقت کوئی ارتقائی قوت حیات نہیں ٹھہرتی جس میں فکری نور موجود نہ ہو۔ اس کی ماہیت سرتاسر تخلیقی ہے۔ تخلیق کے بعد اقبال یہ بتانے کی کوشش کرتے ہیں کہ ہماری ذات کے اندر تواتر رسائی کا جس طرح اظہار ہوتا ہے اس کا مطالعہ بنظر غائر کرنے سے حقیقت مطلقہ کا ہمارا وہ تصور پیدا ہوتا ہے جس میں فکر، حیات اور مقصد باہم ضم ہو کر ایک نامیاتی وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور اس تصور کے مطابق یہ حقیقت مطلقہ استدام محض (باران خالص) ہے۔ ہم اس وحدت کا قیاس بھی ایک ذات واحد کی وحدت ہی کے طور پر کر سکتے ہیں۔ سب پر محیط ایک موجود فی الخارج ذات اسی ذات سے تمام مظاہر حیات و شعور کا صدور ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر وہی ذات واحد ان تمام مظاہر کی اصل اور منبع ہے۔

دوران خالص یا استدام محض میں موجود ہونا ذات (Self) ہونا ہے۔ ذات ہونے کا مطلب

ہے یہ کہنے کے قابل ہوتا کہ "میں ہوں" یا انا الوجود۔ وہی تیسرے معنوں میں وجود رکھتا ہے جو یہ کہہ سکے کہ "میں ہوں" یہ "میں ہوں" یہ احساس وجود یا شعور وجود جس اور جب کا ہے اس سے فیصلہ ہوگا کہ شے یا ذات ہستی میں کس مقام پر ہے۔ کتے کو ہم بھی کہتے ہیں کہ "میں ہوں"۔ مگر ہمارا یہ شعور اور یہ قول ہماری ذات اور اس کے غیر میں امتیاز کا نتائج ہے اور اسی امتیاز سے اس کی نمود ہے۔ ذات خداوندی یا ذات علت قرآن کے الفاظ میں "غنی عن العالمین" ہے۔[۱۱] اس کے لیے کسی کی ذات کا غیر اس سے خارج میں مدمقابل کے طور پر واقع نہیں ورنہ وہ بھی ہماری متناہی ذات کی طرح اپنے غیر سے مکانی رشتے میں بندھ جائے عالم قلیل یا عالم خارجی جو بظاہر موجود فی الخارج ہے اصل میں حیات خداوندی ہی کا ایک لمحہ گریزاں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا "ہونا" یا "میں ہوں" کہنا اس کے قائم بالذات ہونے یا اپنے آپ سے ہونے اور مستقل ہونے کی بنا پر ہے۔

اب دیکھیے کہ چونکہ اس ذات کی کنہ اور کیفیت جاننا انسان کے بس سے باہر ہے لہٰذا اس کی صفات یا مترجمین اقبال کے الفاظ میں سیرت و کردار کا تصور قائم آتا ہے۔ اقبال کے خیال میں فطرت کو ذات الٰہی سے وہی نسبت ہے جو سیرت و کردار کو انسان سے فطرت کا تصور بطور ایک زندہ اور ہر لحظہ بڑھتی ہوئی نامیاتی وحدت کے طور پر کرنا چاہیے جس پر خارج سے کوئی حد قائم نہیں کر سکتے۔ اس کی کوئی حد ہے تو باطنی یعنی وہ ذات جو اس میں جاری و ساری ہے، جس کا ظہور عالم فطرت میں ہے اور جس سے عالم فطرت قائم ہے۔ حقیقت مطلقہ کے اس تصور میں زمان ایک لازمی عنصر ہے اور حقیقت ایک ابدی شعور خلاق قوت حیات کا نام ہے۔[۱۲] یہ تو ہوا اس تصور کا خلاصہ جو علامہ نے اس خطبے کے آخر میں پیش کیا ہے۔ اس کے چند پہلوؤں کے بارے میں مندرجہ ذیل نکات پیش خدمت ہیں۔

سب سے پہلے یہ نظر میں رکھنا ہوگا کہ یہ تصور حقیقت برہانی کشف پیش نہیں کیا گیا بلکہ عام تجربے کا نتیجہ ہے جیسے کہ علامہ نے لکھا ہے کہ تجربے کے شواہد سے جواز ملتا ہے کہ حقیقت مطلقہ کو روحانی قرار دیا جائے یعنی ایک ذات سمجھا جائے۔ اشکال یہ ہے کہ اگر اس نتیجے تک عمومی تجربے کی بنا پر رسائی حاصل کی جا سکتی ہے تو پھر مذہبی تجربے (الہام اور وحی) کی کیا ضرورت ہے؟ نیز اگر ذات خداوندی کا وجدان یوں ممکن ہے تو وحی پر ایمان لانے یا نبوت محمدی علی صاحبہا

الصلوٰۃ والسلام) پر ایمان لانے کا فرض ادا نہیں ہوتا۔

اس نکتے کی وضاحت کے لیے ہم اپنے مقالے کے دوسرے حصے میں اشارے کر چکے ہیں اور لاکھ سب یا غیر مذہبی سامعین یا ایمان سے محروم سامعین سے خطاب کے تقاضوں اور ان کی رعایت سے پیدا شدہ مسائل حل کر چکے ہیں۔

دوسری بات یہ دیکھیے کہ علامہ نے اپنے لیے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ انھیں ذات خداوندی کا بالواسطہ وجدانی علم حاصل ہے۔ ان کے قول کے مطابق حقیقت مطلقہ ذاتی ہے اور یہ نتیجہ عام تجربے کے ذریعے مرتب ہوتا ہے۔ اس کے نتیجے میں وہ دلیل پر بحث ہم اگلے نکتے کی توضیح کے دوران کریں گے اور وہیں یہ بات بھی زیر بحث آئے گی کہ حقیقت کے صاحب ارادہ خلاق قوت ثابت ہونے کا قول کس حد تک قابل اطمینان قرار دیا جا سکتا ہے؟

دوسرا خطبہ

حواشی

۱) خلیل، (انگریزی) خطبات اقبال، ص۔

2) Caird, John. *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Glasgow, 1901, pp.125-150

۳) ڈرک، بریان احمد قادری، قرآن اور مسلمانوں کے ذہنی مسائل، لاہور، ثقافت اسلامی، ۱۹۸۹ء، ص، ۲۲۸۔

۴) ایضاً، ص ۲۲۸۔

۵) ایضاً

۶) ایضاً

۷) خلیل، خطبات اقبال، ص ۲۰۔

۸) ایضاً، ص ۲۱۰۔

۹) ایضاً، نیز ترجمہ بریلوی، ص ۵۳۰۔

۱۰) ایضاً، ص ۲۱۰۔

۱۱) ایضاً، ص ۲۱۱۔

۱۲) ایضاً، ص ۲۱۱۔

۱۳) ایضاً، ص ۲۱۲۔

۱۴) ایضاً، ص ۲۱۲۔

۱۵) قرآن مجید، ۳۹:۱۸

۱۶) ایضاً، ص ۲۱۵۔

تیسرا خطبہ

تصورِ الٰہ اور عبادت کا مفہوم

قبلے کی بنیاد پر قائم ہونے والے تصور اور مذہب کے پیش کردہ حقیقتِ مطلق کے تصور میں کوئی فرق نہیں، یہ ثابت کرنا امتحانِ عقلی کا مدعا تھا۔ انکشافاتِ مذہبی کا یہ عقلی یا فلسفیانہ امتحان سابقہ خطبے کا موضوع تھا۔ موجودہ خطبے کا موضوع یہ ہے کہ کیا تصورِ الٰہ اور عبادت کے مفہوم کے بارے میں بھی یہی کسوٹی استعمال کی جا سکتی ہے اور کیا ان تصورات کو بھی اسی کسوٹی پر پرکھ کر ان کی صحت و صداقت کے بارے میں فیصلہ کیا جا سکتا ہے؟

دوسرے خطبے کے آخر میں علامہ نے ایک بات مراقبہ کہی تھی۔

حیات کے عقلی تصور کا نتیجہ ناگزیر طور پر ہمہ اوستی ہوگا۔[1]

The result of an intellectual view of life therefore is necessarily pantheistic.[1]

فلسفۂ مغرب کے اس نظریے کا ربط اسلام اور اس کے تصورِ خدا سے کیا ہے یہ بات آگے چل کر واضح ہوگی جب ہم اسلام کے تصورِ الٰہ کا تجزیہ کریں گے اور اس کے ماخذ جاننے کی کوشش کریں گے۔

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ علامہ کی نظر میں حقیقتِ ماورا الطبیعیات وہ ہے جس میں شعور اور وجود ایک دوسرے کے عین ہوں۔ Pantheism چونکہ ایک فلسفیانہ نظریہ ہے لہٰذا اس کے بس کی یہ بات نہیں ہے کہ شعور اور وجود کی وحدت کی سعی کر سکے۔ یہ ماورا الطبیعیات کا موضوع ہے۔ مگر ماورا الطبیعیاتی نظریات وحدت کو ایک تصورِ ذہنی کے طور پر قائم کرتے ہیں، ایسا تصور جس کے سہارے

کثرت کا استباط کیا جا سکے۔ لہٰذا ہوتا یہ ہے کہ وحدت ایک امرِ وجودی نہیں رہتا جس کی کثرت سے الگ اور ماورا ہستی ہو اور جس سے کثرت کو مستوح کیا جائے۔ بلکہ وحدت کی حیثیت ایک محض خیال یا تصور کی رہ جاتی ہے۔ دوسری طرف شعورِ مذہبی کا لازمی تقاضا ہے کہ وحدت خداوندی ایک وجودی چیز ہو یعنی الٰہ واحد وجود خارجی سے متصف ہو اور ذہنی تصور کے مصداق نہ ہو۔ علامہ جب تصورِ اللہ قائم کرتے ہیں تو حقیقتِ مطلقہ کو فکر، بصیرت، تخلیقی قدرت، آزادی، علم، ارادہ وغیرہ کی صفات سے متصف دکھاتے ہیں۔ یہ صفات اور شعورِ مذہبی کی بیان کردہ صفاتِ الٰہیہ کتنی مطابقت یا اس کی حامل ہیں؟ سطورِ ذیل میں اس کا جائزہ لیا جاتا ہے۔

مذہبی اصطلاحات میں حقیقتِ مطلقہ یعنی خدا کو یکتا و کامل قرار دیا گیا ہے۔ علامہ اس کمال کو فردیت سے متعلق کرتے ہیں اور فردیت کے طور پر سورۂ اخلاص پیش کرتے ہیں۔[3] پھر اس کمال کی تعریف متعین کرنے کے لیے برگساں کا اقتباس دیتے ہیں کہ فردیت اگر کامل ہو تو اس کی شرط کمال یہ ہوگی کہ۔

اس وجود ہی کے کسی جزو کا اس سے الگ ہو کر اپنی ہستی برقرار رکھنا محال ہوگا۔[4]

For the individuality to be perfect it would be necessary that no detached part of the organism could live separately.[4]

تاہم اس استدلال میں یہ امکان ہے کہ وحدت (حقیقتِ مطلقہ) کو ایک غیر متعین شے بنا دیا جائے جو کائنات میں حلول کیے ہوئے ہو اور اس طرح اس کی حیثیت ایک تصورِ ذہنی کی رہ جائے۔ اس چیز کو مذہبی شعور قبول نہیں کر سکتا لہٰذا علامہ حقیقتِ مطلقہ کے تصور کی وکالت کرتے ہیں جو ذہنی برتر ہو اور ایک متعین ہستی یا ایک ذاتِ واحد پر دلالت کرتا ہو۔[5] اس کے لیے وہ آیۃ نور[6] سے بھی استشہاد کرتے ہیں اور اس کی نئی تعبیر کی ضرورت کا احساس دلاتے ہیں۔[7]

جس چیز کو ہستی متعین یا ذات الٰہ کہا جا رہا ہے اور جس کے لیے اس بات کی تردید کی جا رہی ہے کہ وہ کائنات میں گھلی ملی کوئی غیر متعین شے نہیں ہے اس کا خاصہ ہے کہ اسے ماسوا سے جدا ہونے کا شعور ذات ہو، آزاد ہو اور صاحبِ قدرت ہو۔ اس اعتبار سے فرد ہونا اور ذات متعین رکھنا ایک ہی چیز قرار دی جا سکتی ہے۔ ممکن ہے کہ افراد موجود ہو لیکن اپنے ماسوی کا شعور اور آزاد ارادہ و

قدرت نہ ہو تو اسے ذات قرار دینا مشکل ہے۔ علامہ نے ذات الٰہی کا جو تصور یہاں بیان کیا ہے اور اسے فرد کامل یا انسانیت مطلقہ کی، صلاحیتوں سے واضح کرنے کی کوشش ہے اس میں دشواری یہ ہے کہ اس فرد کامل میں دوسری ہر ہستی کو اپنا غیر جانتے کا شعور نظر نہیں آتا کیونکہ اس کے سوا اور کوئی شے اس کے غیر کے طور پر موجود ہی نہیں ہے۔

فلسفی، مفکر اور مذہب دونوں میں فرد یت یا انسانیت کی صفت ہستی مطلق کی لازمی شرط نہیں ہے۔ ذہنی شعور مگر فرد یت پر قانع و مطمئن نہیں ہوتا چاہے یہ فرد یت کتنی ہی کامل کیوں نہ ہو۔ بلکہ یوں کہیے کہ فرد یت کس حد تک ایک حیاتیاتی تصور ہے اور اگر اسے اس حیثیت سے ماورائے انفرادیت کی بنیاد کے طور پر استعمال کیا جائے تو اس کے لیے کامل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ فرد کامل یا فرد یت کاملہ سے علامہ کی مراد قائم بالذات اور غنی عن الغیر ہونے کی صفات ہیں۔ فرد یت کامل نہیں ہے اگر یہ ذات فرد اپنے اجزاء سے الگ اپنی ہستی برقرار نہ رکھ سکے۔ اس طرح دیکھیے تو یہ فرد یت اس انفرادیت سے بھی کم ہو گئی جو ایک پودے کو حاصل ہے کہ اس کے اجزاء (شاخوں) کی قطع و برید کے بعد بھی اس کی ہستی باقی رہتی ہے۔ یہ تصور تو ایک ایسے کل کا ہوا جو اپنے اجزاء سے الگ وجود نہیں رکھتا۔ لہٰذا حقیقت ایسے کل کے طور پر متصور ہوئی جو ایک فرد و ذات واحد ہے اور اپنے اجزاء سے بعد اور ماورا اپنی موجودگی الگ سے ہستی نہیں رکھتی۔ یہ اجزاء کی تنظیم کا دوسرا نام ہوا اور وجود مستقل سے محرومی سے عبارت ہوا۔ اس نقطۂ نظر سے ذات باری اپنی صمدیت اور لم یزلیت سے بھی ہو جاتی ہے جو سورۂ اخلاص میں بیان ہوئی ہے۔ "صمد" وہ ہے جس کی طرف ہر شے رجوع کرے اور اس کی احتیاج ہو لیکن وہ ہر شے سے بے نیاز ہو۔

و) حقیقت لامحدود بھی ہے یا یوں سمجھ کر کوئی شے اس سے ماورا نہیں۔

وہ لامتناہی ہے تو ان معنوں میں کہ اس کی تخلیقی عنایت کے ممکنات جو اس کے اندر دائرہ وجود میں منحصر ہیں، لامحدود ہیں اور یہ کائنات جیسا کہ ہمیں اس کا علم ہوتا ہے ان کا جزوی مظہر۔[10]

The infinity of the Ultimate Ego consists in the infinite inner possibilities of His creative activity of which the universe as 'known to us' is only a partial expression.[10]

یہ لامحدودیت ایک مدہبی تصور نہیں ہے بلکہ یہ تخیلاتی فکر سے اخذ کردہ ہے، ریاضی صورتیہ

یعنی زمان و مکان کا علم ہے۔ ریاضی زمان و مکان کو مقدار میں اور زمان کو آنات میں تقسیم کرتا ہے جن کی تعداد لامتناہی ہے۔ لامحدود کے تصور میں زمان و مکان کی لامحدودیت شامل ہوگی۔ یہ وہ اضافی لامحدودیت ہے۔ علامہ کے ہاں یہ لامحدودیت حقیقت مطلقہ کی نہیں بلکہ اس حقیقت کے امکانات سے متعلق ہے اور زمانی لامتناہیت ہے۔ لامحدودیت کی ان دونوں قسموں کے برعکس مذہبی شعور جس عظمت (Infinity) یا لامحدودیت کا قائل ہے وہ اقدار یا صفات کے بے حد و حساب ظہور ہونے سے عبارت ہے جنہیں صفت علم، صفت ارادہ، قدرت، رحمت، جمال وغیرہ سے موسوم کیا گیا ہے۔ ان اقدار یا صفات کے لیے ساختی تصور میں کوئی جگہ ہی نہیں ہے۔

۳۔ حقیقت مطلقہ کا جو تصور مشاہدات کی تنقید و تحلیل سے حاصل ہوتا ہے وہ ایک "تخلیقی فعالیت" کا ہے۔ حقیقت مطلقہ کی خلاقیت یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو ظاہر کرے۔ اس خود "دیدگی" اس تجلی ذات کے عمل کا دوسرا نام کائنات ہے۔ سوال یہ ہے کہ ذات خداوندی کی تخلیقی فعالیت سے عمل تخلیق کا صدور کس طرح ہوتا ہے؟ اس کا جواب علامہ کے ہاں استمرار کے نظریہ کی بدولت ایک زمیم شدہ صورت میں ملتا ہے۔

خالق کائنات کی تخلیقی فعالیت کا سلسلہ برابر جاری ہے اس لیے جواہر (ایٹوں) کی تعداد کبھی لامتناہی نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر لمحہ تازہ جواہر پیدا کیے جا رہے ہیں اور اس لیے کائنات میں برابر اضافہ ہو رہا ہے۔ ایٹم کی ماہیت اس کے وجود پر منحصر نہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ وجود ایک صفت ہے۔ خدا کی طرف سے ایٹم کو اس صفت سے موصوف کیا جاتا ہے یہ صفت حاصل ہونے سے پہلے ایٹم گویا خدا کی تخلیقی توانائی میں بالقوہ شامل رہتے ہیں۔ ان کے وجود کا مطلب صرف یہ ہے کہ الوہی توانائی (قدرت الٰہیہ) مرئی شکل اختیار

Since the creative activity of God is ceaseless the number of the atoms cannot be finite. Fresh atoms are coming into being every moment and the universe is therefore constantly growing. As the Qur'an says: God adds to His creation what He wills. The essence of the atom is independent of its existence. This means that existence is a quality imposed on the atom by God. Before receiving this quality the atoms lies dormant as it were in the creative energy of God and its existence means nothing more than Divine energy become visible.[2]

کرلیتی ہے۔[18]

تخلیق مذہبی شعور کی ایک اصطلاح ہے۔ اس کے معنی ہیں ناپید کو وجود میں لانا، عدم سے عرصۂ ہستی میں ظاہر کرنا۔ مگر استدلالی یا فلسفیانہ فکر کے لیے یہ ایک الجھن ہے کیونکہ اس کے لیے کسی شے کا اس طرح وجود میں آنا ناقابل تصور ہے لہٰذا علامہ نے ان دونوں میں تخلیق کے ذریعے مشکل کا حل نکالا اور تخلیق کو انائے مطلق کے شعور ذات کا ہم معنی قرار دیا۔

From the Ultimate Ego only egos proceed. The creative energy of the Ultimate Ego, in whom deed and thought are identical functions as ego-unities. The world, in all its details, from the mechanical movement of what we call the atom of matter to the free movement of thought in the human ego, is the self revelation of the Great I am. Every atom of Divine energy, however low in the scale of existence, is an ego.[19]

انائے مطلق سے صرف دیگر انائیں (انیت ہائے دیگر) ہی کا صدور ہوتا ہے۔ انائے مطلق کی تخلیقی انیت جس میں فکر اور عمل ایک دوسرے کے ہم معنی ہیں، انیت مطلق کی کارفرمائی ہے جسے ہم ان وحدتوں کی شکل میں دیکھتے ہیں جنہیں "انا" سے تعبیر کیا جاتا ہے کائنات اپنے جملہ اجزا سمیت اس عظیم "انا انا" کا شعوری انکشاف ہے۔ خدائی توانائی (قدرت الٰہیہ) کا ہر اٹم خواہ اس کا درجۂ ہستی کتنا ہی پست کیوں نہ ہو ہر حال (اپنی ماہیت میں) ایک انا (ذات) ہے۔[20]

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ شعور ذات کا یہ عمل اس عمل خود دیدگی سے کس طرح مختلف ہے جو اعیم ذاتیات یا شعور براہ راست میں سامنے آتا ہے لیکن یہ کہ اگر انائے مطلق کا شعور بڑھ ہوتا اس کے عمل تخلیق کے حوالے سے تو صفحۂ ہستی پر ظاہر ہونے والی ہر شے کا سبب اور اصل اس انائے مطلق کی ذات ہی ہوگی۔ اگر برہما ربانی اور قدسی ہے تو اس کی خالقیت کا ہر مظہر بھی ربانی اور قدسی صفت ہوگا لیکن امر واقعہ یوں نہیں ہے۔ دوسری طرح دیکھیے تو صفحۂ ہستی پر صرف مظاہر خیر ہی نہیں بلکہ شر اور شیطان کے آثار بھی موجود ہیں۔ ذکر و استدلال کی رو سے تو شر کو بھی اسی سبب سے منسوب کرنا ہوگا اور یہ چیز مذہبی شعور کے لیے قابل قبول نہیں۔

علامہ نے تخلیق کو علم کا ایک جزو بتایا ہے اور اس طرح یہ اصول تعلیل کے ہم معنی قرار پاتی ہے

اس اعتبار سے یہ جبریت پر جا کر ختم ہوتی ہے جبکہ ذہنی شعور تخلیق کو خدا کی قدرت کاملہ کے ثبوت کے طور پر پیش کرتا ہے اور کائنات میں عمل خداوندی یا تاثیر و تصرف کو اس کے سہارے متصور کرتا ہے۔ کائنات میں اللہ تعالیٰ کی تاثیر و تصرف اسی صورت میں ہوگا جب اس دنیا کی اپنی پراسرار فطرت یکسر ہو اور اسے عدم سے وجود میں لایا گیا ہو۔ اگر تخلیق کا مطلب صرف اتائے مطلق کے ظہور (امر) کے عمل تک محدود ہو تو پھر اتائے مطلق کی آزادی سلب کرنے سے عبارت ہوگا۔ اس کی تمام عنایات کا تعین اگر اس کی فطرت ذاتی سے ہو رہا ہے تو یہ ایک طرح کی میکانکیت ہوگی اور ذہنی شعور خدا کے تصور میں اس طرح کی چیز قبول نہیں کرتا۔ اتائے محدود کے مقابلے میں آزادی ارادہ کا دعویٰ بھی تخلیق بطور اصول تعلیل کے ساتھ مطابقت حاصل نہیں کر پاتا۔ اس کا مفہوم تقریباً لمونیٹ ریل کے متوازی ہو جاتا ہے اور لمو کا اصول متحولات حیاتیات میں سے ہے اس کے لیے دوسرے وجود کا ہونا لازم ہے۔ فی الاصل لمو ایک حیاتیاتی تصور ہے اور اگر تخلیق خداوندی کو اس کے سہارے بیان کیا جائے تو تخلیق کی عظمت بطور ایک مذہبی اصطلاح کے اپنے اصلی تاثیر سے محروم ہو جاتی ہے۔

۴۔ حقیقت (اتائے مطلق) کا ارتقا بھی ہے۔ اس کی قدرت کا مطلب یہ نہیں کہ بے اصول اور من چاہا اظہار ہو بلکہ ایک ترتیب و نظام اس کا خاصہ ہے[۵۵] اور اس کی قدرت کے سامنے کسی کو سرتابی کی مجال نہیں تاہم قرآن میں اللہ تعالیٰ کے لیے یفعل ما یشاء[۵۶] کی ایک بہت اور اس کے ہم معنی نصوص وارد ہوئی ہیں جس سے اظہار قدرت پر کسی طرح کی قدغن نہ ہونے کا مفہوم واضح ہوتا ہے۔ اس طرح دیکھیے تو جو قدرت علامہ کے تصور خدا میں ملتی ہے وہ مختلف ہے کیونکہ اس کا عمل اول صرف یہ ہے کہ قدرت سے اوندی کسی خارجی پابندی یا حدود کی اسیر نہیں ہے تاہم اس پر ایک ذاتی یا داخلی قید ضرور ہے وہ یوں کہ اگر ترتیب و تنظیم ایک داخلی تقاضا ہے تو ترتیب و تنظیم ایک نوع کے تحدید سے مشروط ہے خواہ یہ تحدید فطرت الٰہیہ کے بطون ذات ہی میں کیوں نہ موجود ہو۔ جیسے بیٹلر جو اپنی خلقی قیود کے باعث کوئی پیدا کرنے سے قاصر ہے اگرچہ اس کی لمو بے ساختہ ہے اور اس کا اپنا ایک داخلی نظام و ترتیب ہے۔

شعور مذہبی جو تقاضا رکھتا ہے وہ یہ ہے کہ انسان چونکہ قدرت مطلقہ نہیں رکھتا لہٰذا اس کا خالق

قادر مطلق ہونا چاہیے۔ یہاں فکر استدلالی اور مذہبی شعور میں فرق واقع ہوتا ہے۔ صورت حال یوں ہے کہ ذات باری کے وجود کی ضرورت یوں قائم کی گئی ہے کہ انسان اپنے آپ سے اور دنیا کی جانب سے جو اس پر ظاہر ہوتی ہے عدم اطمینان کا شکار ہے۔ اس کے کرب کا ازالہ ان دونوں سے نہیں ہو پاتا۔ اس کی تمنا ہے کہ ایک ہستی ایسی ہو جو اس کی روح کی آرزوؤں کے بر آنے میں اس کی مدد کر سکے۔ اس سے قارئین نظر کہ انسان اور یہ کائنات دونوں ہی ذات باری سے اپنی ماہیت میں اساسی طور پر مختلف ہوں، ایک کامل ہو دوسرا ناقص، اگر یہ نہ ہو تو خدا سے اور اس کی رحمت سے انسان کا واسطہ تعلق اور دوسری طرف جزو اور سرچشمہ خداوندی کا تصور بے معنی ہو جاتا ہے۔

۵۔ مذہب کا تصور خدا مطلق آزادی، اختیار اور قدرت کی صفات پیش کرتا ہے۔ فلسفے کے زیر اثر قائم ہونے والے تصور خدا میں صرف خارجی قیود سے آزادی ہے۔ علامہ نے دونوں شقوں میں تطبیق پیدا کی ہے۔

ایسی انیتوں کے ظہور سے جو از خود اور اس لیے ہی اعمال و افعال کی اہل ہیں جن کا پیش از وقت تعین ممکن نہیں، اس ذات کی آزادی پر جس نے ہر شے کو اپنے احاطے میں لے رکھا ہے، ایک طرح کی حد قائم ہو جاتی ہے لیکن یہ حد خارج سے قائم نہیں ہوتی اس کا سرچشمہ اس کی اپنی مطلق آزادی ہے جس کی اس نے قصداً کی تو اس لیے کہ خود متناہی بھی اس کی زندگی، طاقت، آزادی میں حصہ لے سکیں۔[۲]

No doubt, the emergence of egos endowed with the power of spontaneous and hence unforeseeable action is, in a sense, a limitation on the freedom of the all-inclusive Ego. But this limitation is not externally imposed. It is born out of His own creative freedom whereby He has chosen finite egos to be participators of His life, power, and freedom.[19]

مگر اختیار یا آزادی مقولات مذہبی میں سے ایک ہے اور انسان کے اخلاقی اور مذہبی شعور کا جزو ہے اگر اس کو بے ساختہ اور از خود فعلیت کا ہم معنی قرار دیا جائے تو اس کی معنویت جاتی رہے گی اس اعتبار سے تو پودے بھی جزواً آزاد اور جانور بھی پوری طرح آزاد ہیں کیونکہ وہ کسی خارجی دباؤ کے تحت حرکت نہیں کرتے بلکہ اندرونی داعیے سے متحرک ہوتے ہیں۔

علامہ اقبال انسانی اور ربانی اختیار و آزادی کے اس گہرائی کی الجھن تسلیم تو کرتے ہیں مگر اسے حل کرنے کے لیے تجویز کرتے ہیں کہ یہ قید خارج سے عائد نہیں ہوتی بلکہ خود عائد کردہ ہے تاہم اختیار و آزادی کا مطلب عقلی و اخلاقی آزادی ہے جو کسی مختار و آزاد کو اپنی فطرت کے آزادانہ تعین کی صلاحیت دے اور وہ ہر طرح کی خارجی یا داخلی پابندی اور قید سے بری ہو۔ خدا کی شعور ذات باری کو صاحبِ کمال مطلق یا مسیح کامل شعور کرتا ہے۔ لہٰذا اس ذات کو صاحبِ رحمت، اخلاقی طور پر کامل اور ظلی عن الغیر ہونا چاہیے۔ اخلاق کا تقاضا آزادی ہے۔ مذہب کی ذات، ربانی اگر اخلاقی طور پر کامل ہے تو اسے مکمل طور پر مختار و آزاد بھی ہونا چاہیے۔ خدا کی شعور اگر اس پر اصرار کرتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا کا اس کائنات میں ربوبیت، رحمت، ہدایت، مغفرت، جزا وغیرہ کی شکل میں تصرف اس کے اختیار و آزادی سے مشروط ہے۔ نیز مذہبی شعور اس کی صحبت پر بھی زور دیتا ہے اور صحبت میں اختیار کا تصور مضمر ہے۔ اس طرح کی آزادی و اختیار ہمیں علامہ کے مذکورہ تصور میں نظر نہیں آتا۔

اللہ تعالیٰ "علیم" ہے ہر چیز کا عالم ہے۔[30]

In Him thought and deed, the act of knowing and the act of creating, are identical.[31]

علم خداوندی کا مطلب ہے کہ خدا ہر شے کا عالم ہے۔ اس طرح کہ علم اور ادراک کلی کا ایک واحد اور ناقابل تجزیہ عمل ہے جس میں یہ سارا عالم تاریخ جس کو ہم مخصوص حوادث کا ایک سلسلہ قرار دیتے ہیں بالواسطہ اور بلاواسطہ ایک دوامی "آن" کے اس کے علم میں آ جاتا ہے۔[32]

Concept of Divine knowledge is omniac once in the sense of a single indivisible act of preception which makes God immediately aware of the entire sweep of history, regarded as an order of specific events, in an eternal, now.[32]

اس استدلال کا مفہوم یہ ہے کہ ہر معلوم خواہ وہ ماضی میں ہو یا حال اور مستقبل میں اللہ کے لیے ایک ہی وسیع تر حال حاضر کی طرح ہے۔ یہ قضا اس لیے پیدا ہوا کہ وقت یا زمان کے اساسی خصوصیات میں سے ایک یعنی تسلسل کو اس تصور سے خارج کر دیا گیا ہے۔ اس نکتے کو واضح کرنے کے لیے ہم ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے اس تبصرے سے اقتباس پیش کر رہے ہیں جو علی گڑھ میں خطبات کے

کلماتِ صدارت کے طور پر انہوں نے تحریر کیا تھا۔

In the consideration of Time I would submit that Time is in its essence Sequence Continuous. The doctrine which will make the whole course of Time "Specious Present" to God misses the first character of Time viz. Sequence and yet it is not necessary for God's omniscience. He can be *'alim al ghayb wa'l-shahadat* without it on the analogy of finite spirits. This doctrine seems to be the reflex of the Greek conception of Eternity in modern metaphysics. It is Eternity temporalized or Time eternalised and a self-contradictory concept. Further from Zeno down to Cantor and Russell the scientific thinkers seem to miss its Continuity and conceive Time as a discrete quantity on the analogy of number. Their difficulties have no bearing on the distinction of Past, Present and Future, i.e. on Sequence, the other characteristic of Time.[25]

خود علامہ نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ "ایسی چیزوں کے ظہور سے جو از خود اور اس کے ان اعمال و افعال کی اصل ہیں جن کا پیش از وقت تعین ممکن نہیں، اس ذات کی آزادی پر جس نے ہر شے کو اپنے احاطے میں رکھا ہے ایک طرح کی حد قائم ہو جاتی ہے"۔[26] یہ گویا اللہ کے علم پر ایک قدغن عائد کرتا ہے اور شعورِ ذہبی اسے قبول نہیں کر سکتا۔

۷۔ خیر و شر کے مسئلے پر گفتگو کرتے ہوئے علامہ نے یہ نتیجہ پیش کیا ہے کہ فلسفیانہ امتحان کی کسوٹی کے مطابق

خیر و شر اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر اس کے باوجود ایک ہی کل سے وابستہ ہیں۔[28]

Good and evil, therefore, though opposites, must fall within the same whole.[27]

شر کی بڑی صورتیں مادی (تکلیف، رنج، الم، مصائب جسمانی) اور اخلاقی (گناہ، برائیاں) ہیں جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ قرآن کی جس آیت سے یہاں استشہاد کیا گیا ہے[29] اس میں شر مادی کا تذکرہ ہے اس سے علامہ نے یہ دلیل لی ہے کہ شر نا گزیر ہے۔ تاہم یہاں انہوں نے جسمانی اور اخلاقی شر میں فرق نہیں کیا۔ جہاں تک شر مادی کا تعلق ہے تو رنج کے اندر خوشی،

بیماری کے بغیر صحت، دولت کے بغیر زندگی اور دکھ کے بغیر سکھ کا تصور ناممکن ہے۔ اس پہلو سے یہ ناگزیر نہیں ہے تاہم اگر اسے ناگزیر تسلیم کر لیا جائے اور یہ کہا جائے کہ آخر الامر یہ شر ایک بلند تر خیر کی جانب پیش رفت ہوگی یا یہ بظاہر شر ہے اور درحقیقت خیر ہے تو یہ اخلاقی برائی سے مختلف چیز ہو گی۔ اخلاقی شر کو شرِ عقلی کہنے سے اس کی توجیہ نہیں ہو پاتی اور اسے حصولِ کمال کا ذریعہ قرار نہیں دیا جا سکتا بلکہ اگر اسے پورے کل کا ایک عنصر قرار دیا جائے تو یہ صورتحال مذہبی شعور اور اخلاقی شعور کو گوارا نہیں ہے۔ اس کے لیے اخلاقی شر اصلی نہیں ہے مسئلہ شر کے بارے میں یہ پیچیدگی اس سے پیدا ہوتی ہے کہ محدود اور ربانی نفوس اور انائیں، انائے مطلق کے حرکت ظہورِ ذات سے جنم لینے والے حوادث قرار دیے گئے اور یہ کہا گیا کہ ان انا ہائے محدود میں انائے مطلق ظاہر ہوئی ہے اور اخلاقی شر انائے مطلق کے عمل ظہورِ ذات کا لازمی حصہ ہے۔ دوسری طرف اگر کائنات کو تخلیق خداوندی کے طور پر متصور کیا جائے تو اخلاقی شر کو اس کی مطلق مشیت کے باوجود اللہ سے منسوب نہیں کیا جا سکتا اور اس کی صفاتِ خیر و کمال و رحمت غیر مسئول رہتی ہیں۔

علامہ کا دعویٰ یہ ہے کہ انہوں نے یہاں اسلام کے تصورِ فنا کو فلسفیانہ بنیاد اور جواز فراہم کیا ہے۔ اس سمجھنے پر غور درکار ہے۔ ان کے نقطے سے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ کائنات کی ایک روح ہے، ایک انا ہے جو اپنے اجزائے متصور (یعنی نفوس انسانیہ) سے محبت کا شعور رکھتی ہے۔ دوسری طرف یہ انا ہائے محدود یا نفوس انسانیہ، جو مختلف طور پر ناقص ہیں اور اس کے ظہورِ ذات کے عمل میں صرف حوادث کا درجہ رکھتے ہیں اس کے مکین ہیں مگر اس وحدت کے شعور سے محروم ہیں۔ اگر انا ہائے محدود متعینہ اللہ سے نسبتِ وحدت و محبت رکھتی ہیں اور صفاتِ علم و قدرت میں حصولِ کمال کے لیے کوشاں ہیں تو ذاتِ باری باکمال کیسے رہے گی کیونکہ خدا ان انا ہائے محدود کے ذریعے اپنے امکانات کے از سرِ نو تحقق سے مرتبہ الوہیت تک رسائی حاصل کرے گا۔

علامہ کا کہنا ہے کہ انائے مطلق کا تصور یوں کیا جائے کہ انا ہائے محدود اس کے علم کے اندر ہیں۔ شعورِ مذہبی تزکیہ کامل کا متقاضی ہے لہٰذا علامہ نے بھی اسے انائے مطلق کی صفت کے طور پر بیان کیا ہے یا یوں کہیں کہ انائے مطلق انا ہائے محدود کے ادراک سے باہر ہے تاہم اس اعتبار سے دیکھیے تو یہ تزکیہ اس ذات کی تزکیہ ہے جو ابھی ظہورِ ذات کے عمل میں داخل نہیں ہوئی بلکہ انائے مطلق ظہورِ ذات کے عمل سے گزرتی ہے تو انا ہائے محدود صادر ہوتی ہیں۔

تجزیہ و تشبیہ کو اکٹھا کرنا ایک مشکل کام ہے۔ تجزیہ کا تقاضا ہے کہ خدا کائنات اور انسان سے وراء الورا، الگ ہو۔ اس سے کلی مغایرت کی نسبت رکھے کیونکہ انسان کے اپنے اندر سے اور خارج کی دنیا سے جو مشکلات ابھرتی ہیں اور اس دنیوی میں اسے جو مدد درکار ہوتا ہے اس سے ایسے عالم سے میسر آنا چاہیے جو اس مسبب الاسباب دنیا سے الگ ہو۔ ایک ایسے عالم سے انسانوں اور اشیاء کی اس دنیا پر مکمل تصرف حاصل ہو۔[۳۲]

علامہ کا پیش کردہ نظریہ پینتھیزم Pantheism سے کس قدر قریب یا دور ہے، اس بات کا فیصلہ آسان نہیں ہے۔ علامہ Pantheism کے قائل نہیں ہیں اور اسے اپنے تصور کے عنوان کے طور پر قبول نہیں کرتے۔ جس Pantheism کے وہ مخالف ہیں وہ کچھ اس طرح ہے کہ

> عالم کثرت غیر حقیقی ہے کیونکہ وہ عالم بالا اور بالا متناہی موجود نہیں ہے۔ اس سے انسان کی ہمت اور حوصلہ گھٹ جاتا ہے، اختیار سلب ہو جاتا ہے اور انسانی معاشرے میں فحر کے بڑھنے، ترقی اور حاضر جوابی کے پنپنے کا امکان کم ہو جاتا ہے۔
>
> ایک تعبیر اور بھی ہے جو اس تصور سے مقدر سے مختلف ہے۔ یعنی یہ کہ حقیقت مطلقہ وہ ہے جو اپنے تعینات اور مظاہر سے الگ اپنا وجود مستقل نہ رکھتی ہو۔ لہٰذا الٰہیات سریانی حقیقت کے تو اس کا وجود ہے مگر الٰہیات تنزیہی حقیقت کے موجود نہیں ہے۔

یہ تعریف وہ ہے جسے علامہ اقبال قبول کرتے ہیں تاہم اسے Pantheism کا عنوان دینے سے گریز کرتے ہیں۔ اس تعریف سے علامہ کے وہ بیانات سمجھے جا سکتے ہیں جو حقیقت کے بارے میں ہم نے پہلے نقل کیے کہ ''وہ وجود خارجی جو خدا کا غیر ہو موجود نہیں''[۳۳] اور ''غیر و شر دونوں متضاد ہونے کے باوجود ایک ہی کل میں شامل ہیں''۔[۳۴]

اس بنیاد پر علامہ دعا اور عبادت کی اہمیت اور معنویت کی توجیہ کرتے ہیں۔ مذہب خدا کا زیادہ اجتماعی اور قریبی علم دیتا ہے اور

> Prayer as a means of spiritual illumination is a normal vital act by which the little island of our personality suddenly discovers its situation in a larger whole of life.[35]

بہ حیثیت روحانی جِلا کے ایک ذریعے کے عبادت بھی ایک حیاتی عمل ہے جس میں ہم وقتاً محسوس کرتے ہیں کہ ہماری بے نام سی شخصیت کی جگہ بھی کسی بہت بڑی اور وسیع تر زندگی میں ہے[۳۵]

Prayer must be regarded as a necessary complement to the intellectual activity of the observer of Nature.[35]

عبادت گویا ان عقلی سرگرمیوں کا لازمی تکملہ ہے جو فطرت کے علمی مشاہدہ سے میں سرزد ہوتی ہیں۔[35]

The truth is that all search for knowledge is essentially a form of prayer. The scientific observer of Nature is a kind of mystic seeker in the act of prayer.[37]

دراصل علم کی جستجو جس رنگ میں بھی کی جائے، عبادت ہی کی ایک شکل ہے اور اس لیے فطرت کا علمی مشاہدہ بھی کچھ ویسا ہی عمل ہے جیسے حقیقت کی طلب میں صوفی سلوک و عرفان کی جستجو کرتا ہے۔[37]

اس کا رد عمل اور منفعلی یہ ہوا کہ Nature (عالم طبعی) خدا کی ہے اور خدا وہ ہے جس نے عالم طبعی میں اپنا تصور ودیعت کیا ہے اور عالم طبعی کا علم خدا کا علم ہے۔ اس بنا پر یہ کہتے ہیں کہ

The spirit of all true prayer is social.[39]

یوں بھی اگر عبادت میں خلوص اور صداقت کا رنگ موجود ہے تو اس کی روح ہمیشہ اجتماعی ہوگی۔[39]

socialization of spiritual illumination through associative prayer.[41]

اسلام نے عبادت کو اجتماعی شکل دے کر روحانی تجلیات میں بھی اجتماعی شان پیدا کر دی ہے۔[41]

Islamic institution of worship gradually enlarges the sphere of human association.[43]

اسلام نے اقامت صلوٰۃ کے ذریعے عالم انسانی کے تعاون و اجتماع کا حلقہ کس طرح وسیع سے وسیع تر کر دیا ہے۔[43]

Prayer, then, whether individual or associative, is an expression of man's inner yearning for a response in the awful silence of the universe.[45]

لہٰذا دعا خواہ انفرادی ہو خواہ اجتماعی، ضمیر انسانی کی اس نہایت درجہ پیچیدہ آرزو کی ترجمان ہے کہ کائنات کے ہولناک سکوت میں وہ اپنی پکار کا کوئی جواب سنے۔[45]

حاصل کلام یہ کہ اسلام میں باجماعت عبادت حصول معرفت کی کامیر چشمہ ہیں، اس کی قدر و قیمت کچھ اس سے بھی بڑھ کر ہے۔ صلوٰۃ باجماعت سے اس تمنا کا اظہار بھی مقصود ہے کہ ہم ان سب امتیازات کو مٹاتے ہیں جو انسان اور انسان کے درمیان قائم ہیں، اپنی اس وحدت کی تر بحالی گویا ہماری ملت میں اس کا اظہار ہے کہ ایک حقیقت کے طور پر ہونے

The Islamic form of association in prayer, therefore besides its cognitive value, is further indicative of the aspiration to realize this essential unity of mankind as a fact in life by demolishing all barriers which stand between man and man.[47]

اب ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ دعا کی مشروعیت اور جواز کا مذہبی بالا یان کس حد تک ہمیں اس تصور کے قریب لے جاتا ہے جو قرآن اور آثار نبوی سے ملتا ہے۔ اس ضمن میں پہلا فرق تو یہ نظر آتا ہے کہ اگر چہ عبادت و دعا کا دینی مفہوم بھی نتائج کا پہلو لیے ہوتے ہے تاہم اس کی عملی تاثیر اور نتائج دنیاوی نوعیت کے ہیں۔ علامہ نے نتائج کے پہلو پر زیادہ زور دیا ہے اور "اقم الصلوۃ لذکری"[48] اور "ان الصلوۃ تنھی عن الفحشاء والمنکر ولذکر اللہ اکبر"[49] اور "الصلوۃ معراج المومنین"[50] "واسجد واقترب"[51] جیسی نصوص سے عبادت کے مقصود کا جو تصور ابھرتا ہے انہیں مسترد نہیں کیا۔ خالق اور مخلوق سامعین سے خطاب کے تحت علامہ عبادت کو نبی اور دنی کی زندگی میں نتائج و ثمرات کے اعتبار سے دیکھ رہے ہیں، اور اسی انداز میں بیان بھی کر رہے ہیں۔ تاہم پیش نظر رہے کہ چیزوں کی قدر کا تعین دو طرح کیا جا سکتا ہے ایک ان کی بالذات حیثیت اور دوسرا بالغیر یا بالواسطہ حیثیت۔ وہ اشیاء جن کی اپنی قدر و قیمت نہ ہو اور وہ کسی دوسرے مقصد کے لیے وسیلہ ہوں ایک طرح کی ہیں اور وہ اشیاء جن کی اپنی نفسہ قدر و قیمت ہے ایسی چیزیں ہیں جو اپنی ذات سے قابل قدر ہیں خواہ ان سے کسی دوسرے مقصد کا حصول وابستہ نہ ہو۔ عبادت کی مشروعیت اس کی اپنی نفسہ اور بالذات قدر و قیمت سے متعین ہونا چاہیے نہ کہ ان سماجی، نفسیاتی اور عملی نتائج سے جو اس کے اپنی ضمنی اثرات تو ثابت ہو سکتے ہیں مگر اس کا جواز و جود قرار نہیں دیے جا سکتے۔

تیسرا خطبہ

حواشی

۱) تشکیل (انگریزی) اقبال اکادمی اور ادارہ ثقافت اسلامی لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۳۸۔

۲) Pantheism کے ترجمے کے طور پر ہمہ اوست اور ہمہ از اوست کی اصطلاح کا استعمال درست معلوم نہیں ہوتا۔ اقبال نے اگرچہ اپنی تحریروں میں کئی جگہ سرالاسرار اور رموز بے خودی کا تذکرہ اس طرح سے کیا ہے تاہم اپنے علم اور سمجھ کے اعتبار سے ہمہ اوست اور ہمہ از اوست میں بہت فرق ہے۔ طلوع اسلام کی قدیم اصطلاح مغربی فلسفے کی اس اصطلاح کے زیادہ قریب ہے۔ تفصیل کے لیے ر۔ ک۔ سید حسین نصر، تین مسلمان فلسفی، لاہور ۱۹۸۸ء، نیز "تشکیل و تکمیل اقبال اور این عربی" تاملات میں (انگریزی) اقبال ریویو، اپریل ۱۹۸۳ء، ص ۱۰۱، اکتوبر ۱۹۸۳ء، ص ۱۰۳، اکتوبر ۱۹۸۴ء، ص ۳۹۔ ان تحریروں میں اس اصطلاح کے استعمال پر علمی لطائف اور مباحث شامل ہیں۔ نیز دیکھیے ا۔ ع۔ قیم، اقبال اور وحدت الوجود، لاہم، اقبال، ۱۹۶۳ء۔

۳) قرآن مجید ۱۲۴ نیز دیکھیے تشکیل (انگریزی) مطبوعہ ۱۹۸۹ء، ص ۱۰۰۔

۴) تشکیل ——— (انگریزی) مطبوعہ ۱۹۸۹ء، ص ۱۰۰۔

۵) تشکیل، اردو ترجمہ سید نذیر نیازی، لاہور، طبع ۱۹۸۴ء، ص ۹۶۔

۶) تشکیل (انگریزی) مطبوعہ ۱۹۸۹ء، ص ۱۰۰۔

۷) تشکیل ——— قرآن مجید ۳۵:۲۳۔

۸) تشکیل ——— (انگریزی) مطبوعہ ۱۹۸۹ء، ص ۱۰۰۔

۹) ایضاً

۱۰) تشکیل ——— (انگریزی) مطبوعہ ۱۹۸۹ء، ص ۱۰۰۔

۱۰) تشکیل جدید —(اردو) مکمل، ص ۱۰۱۔

۱۱) تشکیل — (انگریزی) مکمل، ص ۱۰۵۔

۱۲) تشکیل جدید —(اردو) مکمل، ص ۱۰۳۔

۱۳) تشکیل (انگریزی) مکمل، ص ۱۰۴۔

۱۴) قرآن مجید ۔۵۱:۵۶۔

۱۵) تشکیل جدید (اردو) مکمل، ص ۱۰۵۔

۱۶) تشکیل (انگریزی) مکمل، ص ۱۰۶۔

۱۷) قرآن مجید ۔۵۱:۵۶۔

۱۸) تشکیل (انگریزی) مکمل، ص ۱۰۷۔

۱۹) تشکیل جدید (اردو) مکمل، ص ۱۰۸۔

۲۰) تشکیل (انگریزی) مکمل، ص ۱۰۹۔

۲۱) تشکیل جدید (اردو) مکمل، ص ۱۱۰۔

۲۲) تشکیل (انگریزی) مکمل، ص ۱۱۱۔

۲۳) تشکیل جدید (اردو) مکمل، ص ۱۱۲۔

۲۴) ر۔ک۔ "اردو" مطبوعہ "الفاروق" لاہور خصوصی شمارہ ۱۹۷۷ء اور مقالہ ڈاکٹر سید عبداللہ مطبوعہ "اقبال" لاہور، ص ۲۱۷۔

۲۵) دیکھئے حوالہ نمبر ۲۰۔

۲۶) تشکیل (انگریزی) مکمل، ص ۱۱۳۔

۲۷) تشکیل جدید (اردو) مکمل، ص ۱۱۴۔

۲۸) قرآن مجید ۔۱۱:۲۳۔

30) Dr. B.A. Parvaj, *The Mujaddid's Concept of Tawhid*, I.I.C. Lahore, 1989, p.23.

۳۱) تشکیل (انگریزی) مکمل، ص ۱۱۵۔

۳۲) دیکھئے حوالہ نمبر ۱۱۔

۳۳) تشکیل (انگریزی) مکمل، ص ۱۱۶۔

۴۷) انجیل برنباس ——(اردو) انجیل برنباس، ص ۶۔

۴۸) انجیل ——(انگریزی) انجیل برنباس، ص ۲۰۔

۴۹) انجیل برنباس ——(اردو) انجیل برنباس، ص ۷۔

۵۰) انجیل ——(انگریزی) انجیل برنباس، ص ۲۰۔

۵۱) انجیل برنباس ——(اردو) انجیل برنباس، ص ۲۲۔

۵۲) انجیل ——(انگریزی) انجیل برنباس، ص ۲۰۔

۵۳) انجیل برنباس ——(اردو) انجیل برنباس، ص ۲۳۔

۵۴) انجیل ——(انگریزی) انجیل برنباس، ص ۲۰۔

۵۵) انجیل برنباس ——(اردو) انجیل برنباس، ص ۲۳۔

۵۶) انجیل ——(انگریزی) انجیل برنباس، ص ۲۰۔

۵۷) انجیل برنباس ——(اردو) انجیل برنباس، ص ۲۳۔

۵۸) انجیل ——(انگریزی) انجیل برنباس، ص ۲۰۔

۵۹) انجیل برنباس ——(اردو) انجیل برنباس، ص ۲۳۔

۶۰) قرآن مجید ۔۳۲:۳

۶۱) ایضاً

۶۲) صحیح بخاری

۶۳) قرآن مجید ۔۵۶:۹

چوتھا خطبہ

خودی، جبر و قدر، حیات بعد الموت

اس خطبے کا موضوع ایک سوال ہے۔ اس سوال کا جواب قبلے نے بھی دیا ہے اور مذہب نے بھی۔ سوال یہ ہے کہ نفس انسانی یا انسانی انا کی ماہیت کیا ہے؟ آغاز کلام میں علامہ قرآن سے استشہاد کرتے ہیں جس کے مطابق انسان اللہ کا برگزیدہ ہے، خلیفہ ہے اور آزاد شخصیت کا حامل ہے۔[1]

شعور انسانی کی وحدت انسانی شخصیت کا مرکز ہے۔ اسے اسلام کی فکری تاریخ میں کبھی خاص دلچسپی کا حامل نہیں سمجھا گیا۔[2] علامہ کے خیال میں بدلی ہوئی حالات

بہرحال اب ہمارے سامنے کوئی راستہ ہے تو یہ کہ علم حاضر کے احترام اور قدر و منزلت کے باوجود ہم اپنی آزادی رائے برقرار رکھتے ہوئے یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ اسلامی تعلیمات کی تعبیر سب علم حاضر کے بدلتے ہوئے نظریوں کی روشنی میں کرنی چاہیے۔[3]

The only course open to us is to approach modern knowledge with a respectful but independent attitude and to appreciate the teachings of Islam in the light of that knowledge.[3]

خودی کے عناصر ترکیبی یا خواص کیا ہیں؟

خودی کا اظہار اس وحدت میں ہوتا ہے جسے ہم کیفیات نفسی کی وحدت سے تعبیر کرتے ہیں۔[4]

The ego reveals itself as a unity of what we call mental states.[4]

۱۔ وحدت ۔ کیفیات نفسی کی وحدت

2-Another important characteristic of the unity of the ego is its essential privacy which reveals the uniqueness of every ego.[7]

خودی کی دوسری نمایاں خصوصیت اس کا ایک وصف اس کے خانگی نوعیت کا ہونا ہے جس کی وجہ سے ہر خودی کی اپنی ایک یکتا حیثیت ہے۔[8]

۲۔ تسلسل یا تکرار

My recognition of a place or person means reference to my past experience, and not the past experience of another ego.[9]

میرا کسی شخص یا کسی مقام کو پہچاننا میری ہی گذشتہ واردات پر مبنی ہوگا، دوسروں کے تجربات سے استفادہ نہیں ہو سکتا۔[9]

نفس یا روح انسانی کے بارے میں غزالی کے تصور سے علامہ متفق نہیں ہیں۔

To the Muslim school of theology of which Ghazali is the chief exponent the ego is a simple, indivisible, and immutable soul-substance, entirely different from the group of our mental states and unaffected by the passage of time.[11]

الٰہیات اسلامی کے اس مذہب میں جس کے امام غزالی شارح اعظم ہیں، 'خودی یا انا' کی حیثیت ایک سادہ ۲ ناقابل تجزیہ اور ۳ ناقابل تحویل جوہر روحانی کی ہے جسے کیفیات نفسی کے سارے مجموعے سے کوئی علاقہ نہیں، جو بالکل مرور زمانہ کے اثرات سے مبرا و آزاد تصور کیا جاتا ہے۔[10]

یہ ایک سکونی نظر یہ ہے "static view of substance"

اسی طرح علامہ کو ولیم جیمز کے خیال سے بھی اتفاق نہیں ہے، جس کے مطابق خودی یا نفس انسانی

The ego consists of the feelings of personal life, and is as such part of the system of thought.[14]

خودی کیا ہے؟۔ ہمارے ذاتی احساسات، جو اس لیے ہمارے نظام فکر ہی کا ایک حصہ ہیں۔[12]

اس لیے کہ:

This view of consciousness, far from giving us any clue to the ego, entirely ignores the relatively permanent element in experience.

شعور کے اس نظریہ سے ایک تو خودی ہی کی حقیقت کا کوئی سراغ نہیں ملتا دوسرے اس سے محسوسات و مدرکات کا وہ عنصر بھی کالعدم ہو جاتا

ہے جسے کم از کم انسانی حد پر مستقل ٹھہرایا جاتا ہے۔[14]

There is no continuity of being between the passing thoughts.[14]

پس انسانی خودی یا نفس یا احساس ذات یا انا کا خاصہ یہ ہوا کہ وہ شعور کی وحدت رکھتی ہے جو استمرار اور ارتقاء سے مرکب ہے۔

ہمارا کہنا یہ ہے کہ ہمارے داخلی محسوسات و مدرکات کا مطلب ہی یہ ہے کہ خودی کا عمل دخل جاری ہے۔ جب ہم کسی شے کا ادراک کرتے یا اس پر حکم لگاتے، یا کوئی ارادہ کرتے ہیں تو ایسا کرنے میں خودی ہی سے آشنا ہوتے ہیں۔[15]

Inner experience is the ego at work. We appreciate the ego itself in the act of perceiving, judging and willing.[14]

یہی تجربات اور واردات ہیں جس سے اس کی تشکیل اور اس کے نظم و ضبط کا راستہ کھلتا ہے۔[16]

a directive energy and is formed and disciplined by its own experience[16]

لہٰذا میری شخصیت کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجھے شے سمجھیں۔ میں شے نہیں، عمل ہوں۔ میرے محسوسات و مدرکات کیا ہیں؟ افعال و اعمال کا وہ سلسلہ جن میں ہر عمل دوسرے پر دلالت کرتا ہے اور جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں تو اس لیے کہ ان میں کوئی رہنما مقصد کام کر رہا ہے۔ میری ساری حقیقت میرے اسی امر آفرین رویے میں پوشیدہ ہے۔[17]

Thus my real personality is not a thing: it is an act. My experience is only a series of acts, mutually referring to one another, and held together by the unity of a directive purpose. My whole reality lies in my directive attitude.[17]

ان سب نکات کے بعد بھی معاملہ پوری طرح روشن نہیں ہوا اور کسی قدر ابہام باقی رہ جاتا ہے۔ خودی کی ماہیت پوری وضاحت سے جاننے کے لیے یہ ضروری محسوس ہوتا ہے کہ وہ مقصد تفصیل سے واضح کیا جائے جس کی جانب یہ رہنما توانائی رخ کرتی ہے۔ علامہ نے اس کی توضیح کے لیے ایک دوسرے سوال کا جواب دینے کی سعی کی ہے کہ خودی کا سبب وجود کیا ہے؟ قرآن کی

آیات۔[۲۳] سے دلیل دے کر انہوں نے یہ تصور پیش کیا ہے کہ نفس انسانی یا انسانی خودی یوں پیدا ہوتی ہے۔

ادنیٰ خودیوں کی وہ سمتی جن کا انضمام اور عمل و تعامل جب ایک خاص نہج پر پہنچ جاتا ہے تو اس سے ایک اعلیٰ تر خودی کا صدور ہوتا ہے بالفاظ دیگر یہ ہدایت بالذات کا مرحلہ ہے کہ جب کائنات اس حد تک قدم رکھتی ہے تو حقیقت مطلق شاید اپنا راز افشا کرتی اور یوں اپنی ماہیت کے انکشاف کا راستہ کھول دیتی ہے۔[۲۴]

وہ مطلق انا جس کی بدولت صانع کا صدور ہوتا ہے، فطرت میں جاری و ساری ہے۔[۲۵]

A colony of egos of a lower order out of which emerges the ego of a higher order, when their association and interaction reach a certain degree of co-ordination. It is the world reaching the point of self-guidance wherein the Ultimate Reality, perhaps, reveals its secret, and furnishes a clue to its ultimate nature.[23]

The Ultimate Ego that makes the emergent emerge is immanent in Nature.[24]

خودی کے وجود و ماہیت، نفس انسانی کے صدور، ذہن اور مادے کا تعلق (بطور دو متباین اساسی مظاہر کے) جیسے سوالات کو حل کرنے میں شعور نظری کو جو اشکالات پیش کرتے ہیں وہ بظاہر علماء کے پیش کردہ تصور نفس انسانی میں درپیش معلوم نہیں ہوتے۔ تاہم یہ کہ مشکلات پھر بھی محسوس ہوتی ہیں۔ پہلے تو یہ دیکھیے کہ تخلیق کا تصور جو مذہب کا ایک جزو ہے وہ یہاں پس منظر میں چلا جاتا ہے اور اس کی جگہ ارتقائے صدوری Emergent Evolution کو مل جاتی ہے۔ شعور مذہبی کے لیے آفرینش کا یہ نظریہ بہت وحشت انگیز ہے کیونکہ اس میں پہلا خطرہ تو یہ ہے کہ اس سے انسان اور خدا کی غیریت اور دوئی منتفی معلوم ہوتی ہے نیز تجزیہ پر زور پڑتی ہے۔

پھر یہ کہ شر اور خیر ایک کل کا جزو دکھائی دیتے ہیں اور یہ بھی قبول کرنا مشکل ہے۔ سوم یہ کہ یہاں غیر نامیاتی اور غیر ذی حیات Inorganic سطح وجود سے انکار نظر آتا ہے جو امر واقعہ کے خلاف ہے۔ اس انکار کی بنا یہ ہے کہ حقیقت کو اپنی ماہیت میں نفسی یا روانی Psychic[۲۶] فرض کیا جائے۔ اب یہ ثابت کرنا تو محال ہے کہ جسم (مادہ) بھی اساسی طور پر Psychic یا روانی چیز ہے۔ غیر نامیاتی موجودات کی ہستی کا انکار ہمارے اختیار میں نہیں۔ کیونکہ اس طرح ہم ایک

دوسری حد کو چھونے لگیں گے۔ کیونکہ مادیت پرست Materialist حقیقت کے روحانی یا نفسی Psychic مرتبے کو تسلیم نہیں کرتا۔ دوسری طرف Psychist حقیقت کے مادی (غیر روحی حیات) پہلو سے اعراض کرتا ہے۔ دونوں صحت سے دور ہیں۔ مسئلہ حل طلب باقی رہ جاتا ہے۔

آگے چل کر علامہ یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا خودی اپنے فعل و عمل کا تعین خود کرتی ہے یا کسی جبر سے انکار کر کے وہ خودی کی آزادی کا اثبات کرتے ہیں۔ ان کے لیے آزادی اور از خود عمل Spontaneity ہم معنی اور مترادف ہیں۔

رہنمایا مقصدی عمل کی اساسی خاصیت ایسی چیز نہیں جس کی توجیہ میکانکی اصول تعلیل کی بنیاد پر کی جا سکے۔ علت و معلول کا سلسلہ اپنے مقصد کے لیے خودی کا تعمیر کردہ مصنوعی سلسلہ ہے۔

The causal chain wherein we try to find a place for the ego is itself an artificial construction of the ego for its own purposes.[31]

چونکہ خودی کو ایک پیچیدہ اور مرکب ماحول میں بسر کرنا پڑتا ہے لہٰذا وہ اپنی ضرورت کے لیے اس ماحول کے عناصر ترکیبی کو ایک ایسے نظام میں ڈھال لیتی ہے جس میں علت و معلول کا اصول کار فرما ہو، تاکہ اس کے گرد و پیش کی اشیاء کے عمل اور رد عمل کی قبلی طاقت حاصل ہو سکے۔ خودی کو آزادی اپنے ماحول کو مسخر کرنے اور اسے سمجھنے سے ملتی ہے۔[32]

یہاں تک کے بیان سے یہ پتہ چلا کہ اصول تعلیل (جو شعور نظری میں پوری طلاقت سے جاگزیں ہے) سے بچ کر تعلیل کی جگہ قرین مصلحت تدبیر کو دی جا سکتی ہے۔ اس تدبیر کا ماخذ اس Pan-Psychism میں ہے جس کا پہلے تذکرہ ہوا اور اس روایت Pan-Psychism میں غیر نامیاتی (غیر روحی حیات) موجودات کا اصول توجیہ ضمیر نما ہے۔ آزادی اور از خود حرکت میں کوئی فرق نہیں۔ ان میں فرق ہونا چاہیے کیونکہ میکانکی حرکت میں محرک خارج از شے واقع ہے جبکہ موخر الذکر حرکت میں اشیاء کی حرکت کا داعیہ ان کے اندر ہوتا ہے۔ لیکن محض اس بنا پر کہ خودی کی حرکت اندرونی داعیات سے ہوتی ہے، اصول تعلیل معطل نہیں ہو سکتا۔ حرکت خواہ میکانکی ہو یا از خود (حرکت بالنفس) بہر حال امر واقعہ ہوتی ہے اور اس کا علم علت و معلول کی بنیاد پر کی جانے والی توجیہ کے ذریعے ہی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ علامہ کی نظر اس مشکل پر بھی رہی ہے اور انہوں نے اس

کے عمل کے طور پر آزادی عمل کا تصور پیش کیا ہے۔

از خود تطہیر کے ہر موقع پر آزادی کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اس کا سامنا صرف اخلاقی فیصلوں کی صورتحال میں ہوتا ہے۔ انسان کی اپنی طبع و فطرت کے اندر یہ کشمکش جنم لیتی ہے۔ فرض کا شعور یہ تقاضا کرتا ہے کہ اخلاقی قواعد یا ضوابط کے تابع ہو کر عمل کیا جائے۔ جبکہ نفس کے حصہ اسفل کا رجحان اس تقاضے سے بچ کر راہ عمل کی تلاش کا ہوتا ہے۔

سوال یوں ہو جاتا ہے۔ ایک خاص صورتحال میں کسی ایک راہ عمل کا انتخاب داخلی قیود اور خارجی دباؤ سے آزاد ہے یا اس پر تشکیل کا جبر کارفرما ہے؟۔ شعور اخلاق کے اساسی مفروضات میں سے ہے کہ یہ انتخاب پوری طرح آزاد ہونا چاہیے کیونکہ خیر و شر صرف اس آزادی انتخاب سے مشروط ہے۔ بالفاظ دیگر آزادی وہ شرط ہے جو خیر کے تحقق کو ممکن بناتی ہے۔ نفسیات کے مختلف مکاتب فکر میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ آزادی انتخاب ہے یا نہیں۔ ان کا مختلف غیر معاملہ خودی اور نفس انسانی کی پیچیدگی یا از خود حرکت کا مسئلہ ہے۔ علامہ نے اسے آزادی کے مسئلے سے منسلک کر کے دیکھا ہے۔ یہ دو سوال یعنی از خود حرکت کیسے ممکن ہے؟ اور اختیار و آزادی کیسے ممکن ہے؟ الگ الگ ہیں۔ پہلا تعلیم نفس سے متعلق ہے اور دوسرا مابعد الطبیعیاتی ہے۔ علامہ دونوں کو ملا کر ایک امتزاج پیدا کرتے ہیں۔ اخلاقی اعتبار سے سوال یہ ہے کہ خیر کیسے ممکن ہے؟ جواب یہ ہے کہ اختیار و آزادی کے ہوتے۔ اسے ایک قدم آگے بڑھائیے کہ آزادی کیونکر ممکن ہے؟ یہاں دو امکانی جواب ہیں۔ ایک کانٹ کا جواب ہے کہ ہمیں معلوم نہیں کہ کیسے اور سوال یہ ہے کہ سوال کا ثبت اور منفی جواب دیا جائے اور اسے علت و معلول کے اصول سے منسلک کر کے دیکھا جائے۔ یہاں ایک الجھن آ جاتی ہے۔ سوال یہ تھا کہ آزادی یا اختیار کیسے ممکن ہے یعنی وہ شرائط کیا ہیں جن سے اختیار ممکن ہوتا ہے یعنی اختیار کی علت کیا ہے؟ لیکن اگر آزادی کی کوئی علت ہے تو پھر یہ لزوم ہے آزادی نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مسئلہ جبر و اختیار یا آزادی کے مسئلے پر ہم انسانی سوچ یا فکر و ذہن انسانی کی آخری حد تک پہنچ جاتے ہیں اور آگے بڑھنے کی ہر کوشش فکری تضادات کو جنم دیتی ہے۔

علامہ نے ان سوالات کے دو جواب فراہم کیے ہیں۔

جب ہم دیکھتے ہیں کہ خودی کے افعال و اعمال میں ہدایت اور بامقصد ضبط و تصرف کے دو گونہ عناصر کارفرما ہیں تو یہ ماننے میں کوئی تامل نہیں رہتا کہ وہ خود بھی ایک آزاد علت ہے۔[۲۲]

the element of guidance and directive control in the ego's activity shows that the ego is a free personal Causality He shares in the life and freedom of the Ultimate Ego who, by permitting the emergence of a finite ego, capable of private initiative, has limited th s freedom of His own free will.))

یعنی خودی میں اپنی ایک توانائی اور اپنا ایک داعیہ ہے (جو خداداد ہے) جس سے یہ خارجی محرکات کے ہجوم میں ہر لمحے اپنی زندگی کی سمت کا تعین کرتی ہے۔

وکیل کا رخ یہ ہوا ''ب'' کی طرف ''الف'' ہے۔ ''ب'' خود ''ج'' کی طرف ہے لہٰذا ''ج'' بھی ''الف'' کا معلول ہے۔ بظاہر یہ درست لگتی ہے لیکن جب اس کا اطلاق یوں کیا جائے کہ خدا اختیار کی علت ہے اور اختیار و آزادی خیر و شر کی علت ہے لہٰذا خدا خیر و شر کی بھی علت ہے تو پھر یہ معاملہ جبر کا شبہ پیش کرنے لگتا ہے۔

دوسری جگہ علامہ نے یہ کہا ہے کہ خودی کی ازخود حرکت (آزادی) اس طرح بھی ہوتی ہے کہ ہر فعل کی ماہیت کا تعین ذہن کے رویے سے ہوتا ہے۔ افعال کا تاکامل تقسیم (اپنی منظر کی آخر الامر ان افعال کی نوعیت کا تعین کرتا ہے۔ یہاں نکتہ یہ ہوا کہ خودی کے روانی یا Psychic جزائے ترکیبی ہی اس میں عنصر اختیار و آزادی کی علت ہیں اور آزادی خیر و شر کی علت ہے لہٰذا خودی کی یہ ترکیب روانی (Psychic Construction) ہی خیر و شر کی علت ہے۔ یہ پھر ایک طرح سے جبر کے مترادف ہو گیا اور فاعل سے اخلاقی ذمہ داری اور خیر و شر کی جواب دہی مسلوب کرتا دشوار نظر آئے گا۔ جزا و سزا اور رضا و غضب کے تصورات اس سیاق و سباق میں اپنے معنی کھو بیٹھیں گے۔

صوفی کا مشاہدۂ کائنات یہ معنی نہیں رکھتا کہ عقید و محدود ہو کر لاتعین و لامحدود میں جذب ہو

گیا۔

اسلامی تصوف کے اعلیٰ مراتب میں اتحاد و تقرب سے یہ مقصود نہیں تھا کہ متناہی خودی لامتناہی خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی فنا کر دے، بلکہ یہ کہ لامتناہی متناہی کے آغوشِ محبت میں آ جائے۔[۳۶]

In the higher Sufism of Islam unitive experience is not the finite ego effacing its own identity by some sort of absorption into the Infinite Ego: it is either the Infinite passing into the loving embrace of the finite.[35]

علامہ کا دیا ہوا تصور بھی اسی مقصودانہ تصور سے قریب ہے کیونکہ اس کے تحت وجودِ خدا وندی خودی کے وجود کو محو یا گم نہیں کر دیتا بلکہ وہ اس خودی کے پہلو بہ پہلو الگ وجود رکھنے کے بجائے ایک امکان نادیدہ یا تصور کے ایک بروز نایافتہ امکان کے طور پر باقی رہتا ہے اور اس طرح علم ربانی خودی کے علم میں قائم ہو جاتا ہے۔

علم حق در علم "خودی" گم شود۔

انسانی خودی کی حیات بعد الموت

انسانی خودی کی حیات بعد الموت کے مسئلے میں علامہ نے ابن رشد، کانٹ اور طبشے کے دلائل کا حوالہ دیا ہے۔ ابن رشد کے دلائل انھیں اس لیے قابل قبول نظر نہیں آئے کہ وہ ادلۂ تو قرآن کی اصطلاحات "نفس" اور "روح" کی غلط تعبیر پر استوار ہیں اور دوم اس لیے کہ مابعد الطبیاتی دلائل ایقان پیدا نہیں کر سکتے اور اس نوع کے دلائل کے ذریعے خودی کی بقا یا حیات بعد الموت پر ایمان لانا مشکل ہے۔[۳۷]

کانٹ کی دلیل سے عدم اطمینان اس لیے ہے کہ ہمیں پتہ نہیں چلتا کہ فضائل اخلاق اور مسرت کے اتمام و کمال کے لیے لامحدود وقت کیوں درکار ہے۔ نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ ان باہم متباین تصورات کو ایک وحدت میں کیسے ڈھال دے گا؟

It is not clear, however, why the consummation of virtue and happiness should take infinite time, and how God can effectuate the confluence between mutually exclusive

لیکن یہاں جزئیات غیر واضح رہ جاتی ہے وہ یہ کہ فضائل اخلاق اور مسرت و سعادت کی تکمیل کے اس عمل کو لامتناہی زمانے کی ضرورت کیوں

notions.[38]

ہے۔[39]

یہاں دشواری یہ ہے کہ علامہ نے نفس انسانی یا خودی کی ماہیت کا جو تصور قائم کیا ہے اس کے مطابق یہ سراسر ربانی ہے کیونکہ یہ ذات الٰہی سے صادر ہوئی ہے۔ اس تصور کی روشنی میں فطرت اور اس کی ماہیت متصور کرنا مشکل ہے اور اس ماہیت سے جو مشکل جنم لیتی ہے اس کو قبول کرنا بھی مشکل ہے کہ یہ اپنی اساس میں شر پر مبنی ہوتے ہوئے بھی گمراہ ہونے کا رجحان رکھتی ہے۔ اسی طرح خودی کے تصور میں ایک جبر ذاتی بھی مضمر ہے جو باطنی جبر کے مترادف ہے اور اختیار کے فقدان سے عبارت ہے لہٰذا اس کی موجودگی میں کانٹ کی دلیل کامل قبول نہیں ہو سکتی۔ اگر فاعل اخلاق صاحب اختیار بھی ہے اور یہ آزادی و اختیار جو اس کے کائن میں سے ہے وہی اس کا عیب بھی ہے جب وہ اس سے دوسرے اعمال جس کی مساعی اخلاق میں فساد کا موجب بنتا ہے۔ اس طرح صفائل اخلاق اور مسرت کا اتصال و عہدہ وقت میں بھی ناقابل تصور معلوم ہوگا تاوقتیکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس معاملے میں نصرت کرنے کے لیے موجود نہ ہو۔

لہٰذا اخلاق اور مسرت عقلی طور پر متباین نہیں ہیں بلکہ عامل کار یہ اپنی اساس میں یکجا ہو جاتے ہیں۔ بالفعل یہ متباین ہیں کیونکہ ممکن ہے کہ مسرت حاصل ہو باطن میں تو اعمال اخلاق کی خلاف ورزی سے حاصل کی جاری ہو اور ناجائز ذرائع سے بھی کامیاب اور بے لوث نہ ہو۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کی مدد اور رحمت کے بغیر ہماری نیت اور ارادوں کی تطہیر ناممکن ہے اور اس کے بغیر بے غل و غش مسرت کا حصول متصور نہیں جو ہماری اجتہاد مساعی اخلاق پر مترتب ہوگا۔

نطشے کا نظریہ ابدی تکرار (Eternal Recurrence) اس لیے تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ اس میں It is only a more rigid kind of mechanism[40] (یہ ایک کڑی میکانیت ہے) کیا یہ صرف ایک فوق البشر کے دوبارہ پیدا ہونے کا امیدوار ہے اور اس سے ہماری کوئی آرزو یا تمنا بیدار نہیں ہوتی۔ جانز اس لیے کہ۔

Nietzsche's view which is nothing more than a Fatalism worse than the one summed up in the word *Qismet*. Such a doctrine, far from keying up the human organism for the fight of life tends to destory its action-tendencies and relaxes the tension of the ego.[41]

یہ نظریہ اس عقیدہ پرستی سے بھی بدتر ہے جس کو لفظ قسمت سے ادا کیا جاتا ہے۔ پھر اس کی بجائے کہ یہ ہمارے رگ و ریشہ میں مصاف حیات کے لیے طاقت اور ہمت پیدا کرے یہ وہ عقیدہ ہے جس سے رجحانات عمل زائل ہو جاتے اور خودی اپنا اضطراب کھو بیٹھتی ہے۔

قرآن کی تعلیمات اس ضمن میں پیش کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں کہ

قرآن مجید نے نقدیرِ انسانی کا جو نظریہ قائم کیا ہے کچھ تو اخلاقی ہے اور کچھ حیاتی۔[43]

The Quranic view of the destiny of man is partly ethical, Partly biological.[43]

گویا زندگی وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے لاتعداد مواقع میسر آتے ہیں اور جس میں موت اس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے کہ اسے اپنے اعمال و افعال کی شیرازہ بندی میں کس حد تک کامیابی ہوئی۔ اعمال کا نتیجہ تخلیقِ خطہ ہے۔ وہ اعمال یا تو خودی کو سیراب کرتے یا اس کی ہلاکت اور تباہی کا سامان پیدا کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ امر کہ خودی فنا ہو جائے گی یا اس کا کوئی مستقبل ہے عمل پر موقوف ہے اور اس لیے خودی کو برقرار رکھنے کے وہی اعمال جن کی بنا اس اصول پر ہے کہ ہم بالاعتبار حسن و قبح خودی کا احترام کریں۔ قبل از حیاتِ دوام انسان کا حق نہیں۔ اس کے حصول کا دارومدار ہماری مسلسل جدوجہد پر ہے۔[44]

Life offers a scope for ego-activity, and death is the first test of the synthetic activity of the ego. There are no pleasure -giving and pain-giving acts, there are only ego-sustaining and ego dissolving acts. It is the deed that prepares the ego for dissolution, or disciplines him for a future career. The principle of the ego-sustaining deed is respect for the ego in myself as well as in others. Personal immortality, then is not ours as of right, it is to be achieved by personal efforts.[45]

یہ تصورِ حیات بعد الموت کی حیاتی پس منظر یا حیاتی حوالے سے توجیہ پیش کرتا ہے کیونکہ اس کی اخلاقی جہت اس کی حیاتیاتی جہت کی تابع ہے۔ حیاتیاتی کا فقدان کا مطلب ہی یہ ہوگا کہ برزخ، حشرِ اجساد، جنت و جہنم کی حیاتیاتی تعبیر ممکن ہے اور یہ واقعاتی ہیں۔ یہ کہ مشروط ہے فضائل اخلاق و اقدار۔

برزخ بھی انتظار اور توقف کی کوئی انفعالی حالت نہیں۔ بلکہ خودی کا وہ عالم جس میں اسے حقیقت مطلق کے بعض نئے پہلوؤں کی جھلک نظر آتی ہے اور

The state of Barzakh, therefore, does not seem to be merely a passive state of expectation. It is a state in which the ego catches a glimpse

of fresh aspects of Reality, and prepares himself for adjustment to these aspects. It must be a state of great psychic unhingement especially in the case of full-grown egos who have naturally developed fixed modes of operation on a specific spatio-temporal order, and may mean dissolution to less fortunate ones. However the ego must continue to struggle until he is able to gather himself up, and win his resurrection. The resurrection, therefore, is not an external event. It is the consummation of a life-process within the ego.[47]

جن سے تقابلی و توافق کے لیے اسے اپنے آپ کو تیار کرنا پڑتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کیفیت ہے جس میں نفس انسانی کے اندر زبردست انقلاب رونما ہوتا ہے، بالخصوص ان انسانوں میں جنہوں نے اپنے ذہنی نشوونما کے ابتدائی مدارج طے کر لیے ہیں اور جن کی طبعی زمان و مکان کے ایک مخصوص نظام میں کسی مقررہ طرز عمل کی عادی ہو چکی ہے۔ اندریں صورت یہ بھی ممکن ہے کہ بعض بدقسمت انسان اپنی ہستی کھو بیٹھیں۔ خودی کو بہرحال اپنی جدوجہد جاری رکھنا ہے تاکہ اس میں حیات بعد الموت کے حصول کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ دراصل بعث بعد الموت کوئی خارجی حادثہ نہیں۔ یہ خودی ہی کے اندر ایک حیاتی عمل کی تکمیل ہے۔[47]

Heaven and Hell are states, not localities. Their descriptions in the Qur'an are visual representations of an inner fact, i.e. character.[48]

جنت اور دوزخ اس کے احوال ہیں۔ مقامات نہیں کسی جگہ کے نام نہیں ہیں۔ چنانچہ قرآن پاک میں ان کی جو کیفیت بیان کی گئی ہے اس سے مقصود بھی یہی ہے کہ داخلی حقیقت، یعنی انسان کے اخلاقی احوال کا نقشہ اس کی آنکھوں میں پھر جائے۔[48]

Heaven is the joy of triumph over the forces of disintegration.[51]

بہشت کا مطلب ہے تباہ کن قوتوں پر غلبے اور کامرانی کی مسرت۔[51]

Hell, therefore, as conceived by the Qur'an, is not a pit of everlasting torture inflicted by a revengeful God; it is a corrective experience which may make a hardened ego

جہنم بھی کوئی "حفاظتی" حبس ہے کسی ظالم خدا نے اس لیے تیار کر رکھا ہے کہ گنہگار ہمیشہ اس میں گرفتار عذاب رہیں۔ یہ دراصل حقیقت نما ہے کا ایک عمل ہے

تاکہ جو خودی پتھر کی طرح سخت ہو گئی ہے، وہ پھر براہِ راست خدا وندی کی مسیحا جان فزا کا بڑ قبول کر سکے۔[۵۲]

once more sensitive to the living breeze of Divine Grace.[53]

اسلامی تعلیمات میں خودی کے تین درجے یا مراتب ہیں۔ عالم مادی میں دار العمل کا مرتبہ۔ برزخ، جو حشر اور موت کے درمیان کا وقفہ ہے اور اس دار الانتظار کے بارے میں علم تفصیلی میسر نہیں اور پھر دار الجزاء۔ اخلاقی شعور کا تقاضا ہے کہ انسان اس تیسرے مرحلۂ وجود میں اپنے تشخص ذہنی کے ادراک کے ساتھ محشور ہو یعنی اسے یہ شعور ہو کہ وہ وہی فرد ہے جو اپنے مادی وجود کے ساتھ عالم دنیا میں تھا تاکہ اس کے اعمال کی جزا و سزا کا جواز درست ہو سکے۔

منکرین خدا اپنے آپ کو دھوکہ دیتے ہیں کہ عالم عقبیٰ میں کچھ نہیں ہوگا۔ حشر النشر فریب ہے اور جزا و سزا واہمہ۔ انہیں آخرت میں کسی خیر کی توقع نہیں، قرآن ان کے سامنے پیدائش، نمو اور تولید کی مثالیں رکھتا ہے۔

جو تصور ہم نے صفحات ماسبق میں بیان کرنے کی کوشش کی اس میں حیات بعد الموت کے تصور کی مذہبی اور اخلاقی معنویت کو سامعین کی رعایت سے کھلے لفظوں میں بیان نہیں کیا گیا بلکہ اسے قریب الفہم حیاتیاتی نظریات کے ذریعے سمجھانے کی سعی کی گئی ہے۔ اس طرح برزخ کا تصور بھی Struggle for existence and natural selection کے حیاتیاتی تصورات کے توسط سے قابل فہم بنانے کی کوشش کی گئی ہے اور حشر اجساد کو consumation of the process of life کے تصور کے ذریعے سے۔

جنت جہنم کو اس بیان میں جو احوال سے تعبیر کیا گیا ہے اور مقامات قرار نہیں دیا گیا تو ہمارا اندازہ ہے کہ یہاں ترجمے کی نارسائی کا دخل ہے۔ States کے لفظ کا ترجمہ ''احوال'' کے بجائے سیاقی و سباقی کی رعایت سے مراتب (وجود) ہونا چاہیے بایں معنی کہ جنت و جہنم ہمارے زمان و مکاں کے اسیر مرحلۂ وجود کی ''تجلیاں'' نہیں ہیں بلکہ مختلف مرحلۂ وجود کے خالق ہیں۔

چوتھا خطبہ

حواشی

۱) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (انگریزی) اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع ششم ۲۰۰۸ء، ص ۱۷۶؛ قرآن مجید ۱۲۴:۲، ۱۲۵:۲، ۱۲۶:۲، ۱۲۷:۲، ۱۲۸:۲، ۱۲۹:۲۔

۲) تشکیل ... (انگریزی) اکادمی، ص ۱۷۶۔

۳) ایضاً، ص ۱۷۶۔

۴) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم سید نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۱۳۲۔

۵) تشکیل ... (انگریزی) اکادمی، ص ۱۷۶۔

۶) تشکیل جدید ... (اردو) اکادمی، ص ۱۳۲۔

۷) تشکیل ... (انگریزی) اکادمی، ص ۱۷۶۔

۸) تشکیل جدید ... (اردو) اکادمی، ص ۱۳۲۔

۹) تشکیل ... (انگریزی) اکادمی، ص ۱۷۶۔

۱۰) تشکیل جدید ... (اردو) اکادمی، ص ۱۳۲۔

۱۱) تشکیل ... (انگریزی) اکادمی، ص ۱۷۶۔

۱۲) تشکیل جدید ... (اردو) اکادمی، ص ۱۳۲۔

۱۳) تشکیل ... (انگریزی) اکادمی، ص ۱۷۶۔

۱۴) ایضاً، ص ۱۷۶۔

۱۵) تشکیل جدید ... (اردو) اکادمی، ص ۱۳۲۔

۱۶) تشکیل ... (انگریزی) اکادمی، ص ۱۷۶۔

۱۷) تشکیل جدید (اردو) مکمل باقی، ص۔۱۵۳۔

۱۸) تشکیل (انگریزی) مکمل باقی، ص۔۸۲۔

۱۹) تشکیل جدید (اردو) مکمل باقی، ص۔۱۸۲۔

۲۰) تشکیل (انگریزی) مکمل باقی، ص۔۸۲۔

۲۱) تشکیل جدید (اردو) مکمل باقی، ص۔۱۵۳۔

۲۲) تشکیل (انگریزی) مکمل باقی، ص۔۳۔۸۲۔

۲۳) تشکیل جدید (اردو) مکمل باقی، ص۔۶۔۱۵۵۔

۲۴) قرآن مجید، ۳۔۱۴۔۴۳۔

۲۵) تشکیل (انگریزی) مکمل باقی، ص۔۵۔۸۴۔

۲۶) تشکیل جدید (اردو) مکمل باقی، ص۔۲۱۰۔

۲۷) تشکیل (انگریزی) مکمل باقی، ص۔۸۵، نیز قرآن مجید۔۳۔۸۷۔

۲۸) تشکیل جدید —(اردو) مکمل باقی، ص۔۲۱۰۔

۲۹) یہ دونوں Psychic Life سے لیے گئے ہیں۔ دوسری اصطلاح میں "شعور لطیف" کہا جا سکتا ہے اور جو عالم بالا اور عالم ادنیٰ کے درمیان واقع ہے اور جو دونوں عالم کی شراکت کا حامل ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے

Hasan Saqib, Forgotten Truth, Sohail Academy, Lahore, p.38 & 74.

نیز" کو یہ اور جدید نفسیات "مشمولہ رسالہ" شعور، (شمارہ اول، ۱۹۸۶ء)، بلیغ کمرہ، ۱۱ اور ص۔۳۹۱۔

۳۰) تشکیل (انگریزی) مکمل باقی، ص۔۸۵۔

۳۱) ایضاً، ص۔۸۶۔

۳۲) ایضاً۔

۳۳) ایضاً، ص۔۸۷۔۸۹۔

۳۴) تشکیل جدید (اردو) مکمل باقی، ص۔۱۹۳۔

۳۵) تشکیل (انگریزی) مکمل باقی، ص۔۸۸، نیز۔ کے Secrets of the Self ترجمہ اسرار خودی از نکلسن، بلیغ اشرف، ۱۹۲۰ء، XIX۔

۳۲) تشکیل جدید ۔۔۔(اردو) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

۳۳) تشکیل ۔۔۔(انگریزی) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

۳۴) ایضاً، ص ۔۔۔۔

۳۵) تشکیل جدید (اردو) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

۳۶) تشکیل (انگریزی) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

۳۷) ایضاً۔

۳۸) تشکیل جدید (اردو) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

۳۹) تشکیل (انگریزی) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

۴۰) تشکیل جدید (اردو) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

۴۱) تشکیل (انگریزی) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

۴۲) تشکیل جدید (اردو) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

۴۳) تشکیل (انگریزی) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

۴۴) تشکیل جدید (اردو) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

۴۵) تشکیل (انگریزی) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

۴۶) تشکیل جدید (اردو) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

۴۷) تشکیل (انگریزی) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

۴۸) تشکیل جدید (اردو) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

۴۹) تشکیل (انگریزی) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

۵۰) تشکیل جدید (اردو) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

۵۱) تشکیل (انگریزی) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

۵۲) تشکیل جدید (اردو) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

۵۳) تشکیل (انگریزی) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

۵۴) تشکیل جدید (اردو) مکمل باب ۱، ص ۔۔۔۔

پانچواں خطبہ

اسلامی ثقافت کی روح

محمد مصطفیٰ در رکاب قوسین اوادنیٰ رفت و باز گردید۔ واللہ اگر من بجائے او بودمے ہرگز باز نہ گشتمے۔

Muhammad of Arabia ascended the highest Heaven and returned. I swear by God if I had reached that point, I should never have returned.[1]

شیخ عبدالقدوس گنگوہی سے منسوب ان الفاظ میں شعور نبوت اور شعور ولایت کے مابین موجود نفسیاتی فرق کا شدید احساس جلوہ گر ہے۔

یہاں اسے جس نکتے کی وضاحت کے لیے پیش کیا گیا ہے وہ غور طلب ہے۔ عبارت کا عنصر مدلول یہ ہے کہ ان دو قسموں کے شعور میں اساسی فرق تو کوئی نہیں ہے بلکہ یہ نوعیت میں ایک البتہ شدت Intensity میں متفاوت ہیں۔ نبی اور ولی دونوں ہی علم کے متلاشی ہیں۔ ولی کے لیے اس کا تجربہ، مشاہدہ (واردات اتحاد) حتمی چیز ہے اور مقصود بالذات ہے جبکہ نبی اپنے مشاہدے کی قدر و قیمت کا امتحان کرتا ہے اور اس کو دنیا کے ٹھوس حقائق پر آزما کر دیکھتا ہے۔

ایک اظہار سے نبوت کی تعریف یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ یہ شعور ولایت کی وہ شکل ہے جس میں واردات اتحاد اپنے حصار سے نجات کر جاتی ہیں اور ان قوتوں کی بھرپور سے رسائی پاکر نو تشکیل کے وسائل اخذ کرتی ہیں جو حیات اجتماعیہ کی صورت گر ہیں۔ گویا نبوت کی دولت میں زندگی کا منتہائی مرکز اپنے تمام افاق میں ڈوب جاتا ہے تاکہ اس کے بعد ایک تازہ

A prophet may be defined as a type of mystic consciousness in which unitary experience tends to overflow its boundaries, and seeks opportunities of redirecting or refashioning the forces of collective life. In the personality the finite centre of life sinks into his own infinite depths only to spring up again, with fresh vigour, to destroy the old, and to disclose the new directions of life.[2]

"قوت اور زور سے ابھر سکے۔"[3]

یہاں مسئلہ یہ درپیش ہوتا ہے کہ اس استدلال کے منطقی نتیجے میں ولایت اور نبوت کا فرق اپنی اساس میں باقی نہیں رہتا۔ دین کا مقصد کمال نبوت ہے اور تصوف کا مقصد عروج ولایت ہے۔ نبوت وہ وہبی شرف کمال ہے جو اللہ کی عطا سے انسان کو حاصل ہوتا ہے اور اس کے نتیجے میں انسانوں کو ہدایت کے لیے پیام ربانی ملتا ہے۔ دوسری طرف ولایت وہ وہبی روحانی ہے جس میں متصوف تقرب الی اللہ کا تحقق حاصل کرتا ہے۔ یہ اکتسابی ہے اور مجاہدہ اور تقویٰ سے اللہ کی عنایت کے سہارے حاصل ہوتا ہے۔ ان میں اساسی فرق ہے۔

ولایت کے حقائق و معارف کو درجۂ یقین لازماً حاصل نہیں ہوتا۔ ان میں غلطی کا امکان ہے جبکہ وحی کے لائے ہوئے حقائق نبوت ہر شک سے بالاتر ہیں۔ یہ حق الیقین کے مرتبے کی چیز ہیں۔

حق پر آں ولی کے مشاہدات موضوعی احوال سے عبارت ہیں جبکہ نبی کو دیا جانے والا علم معروضی اور کائناتی نوعیت کا ہوتا ہے۔

تجربی کو سمجھی جانے والی ہدایت کا حتمی بروقی پیغام ہر کس و ناکس کے لیے واجب الاذعان ہوتا ہے ولی کا الہام اور اس کے مکاشفات کسی دوسرے کے لیے حجت نہیں ہوتے بلکہ خود صاحب الہام کے لیے بھی حجت نہیں ہوتے جب تک ان کی تصدیق وحی سے آنے والے پیام خداوندی سے نہ ہو جائے۔

مسئلہ یوں اٹھتا ہے کہ نبوت کو اعتباریت کی کسوٹی پر پرکھنا کیا مناسب بات ہوگی یا نہیں؟ فلسفیانہ اعتبار سے ہی نہیں بلکہ

لہٰذا انبیاء کے ذہنی مشاہدات اور روحانی کی قدر و قیمت کا بھی ہم یہ دیکھ کر بھی کر سکتے ہیں کہ ان کے زیر اثر کس قسم کے انسان پیدا ہوئے۔ علی ہذا یہ کہ تہذیب و تمدن کی وہ کیا دنیا تھی جس کا ظہور ان کی دعوت سے ہوا۔[5]

Another way of judging the value of a prophet's religious experience, therefore, would be to examine the type of manhood that he has created, and the cultural world that has sprung out of the spirit of his message.[4]

اسلامی ثقافت کی اس روح کی ماہیت بیان کرنے کے لیے جو پیغمبر اسلام کی دعوت سے وجود میں آئی علامہ نے اسلام کے بعض مرکزی تصورات پر غور کرنے پر توجہ دلائی ہے۔

تصورِ ختمِ نبوت

جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا

ایک اعتبار سے نبوت کی تعریف یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ یہ شعورِ وابستگی کی وہ شکل ہے جس میں وارداتِ اتحاد اپنی حدود سے تجاوز کر جاتی ہیں اور ان قوتوں کی پھر سے رہنمائی، یا از سرِ نو تشکیل کے وسائل و طریق ڈھونڈتی ہیں جو حیاتِ اجتماعیہ کی صورت گر ہیں۔ گویا انبیاء کی ذات میں زندگی کا متناہی مرکز اپنے لامتناہی اعماق میں ڈوب جاتا ہے تو اس لیے کہ پھر ایک تازہ قوت کے ساتھ ابھر سکے۔[1]

A prophet may be defined as a type of mystic consciousness in which unitary experience tends to overflow its boundaries, and seeks opportunities of redirecting or refashioning the forces of collective life. In his personality the finite centre of life sinks into his own infinite depths only to spring up again, with fresh vigour to destroy the old, and to disclose the new directions of life.[1]

اس عبارت میں نبی اور نبوت کے تصور کی تفہیم کے لیے اس کو ناپید کی تشبیہ سے سمجھانے کی سعی کی گئی ہے۔ اس لیے یہ مشکل پیدا ہوتی ہے کہ بظاہر یہ تصور خدا سے منقطع لگتا ہے اور سماجی مصلح یا تخلیقی فنکار سے زیادہ مشابہ معلوم ہوتا ہے اور اسے خدا کے حوالے کے بغیر بھی کائنات کے لیے استعمال کرنا ممکن ہے۔ یہ دشواری اس لیے پیدا ہوئی کہ علامہ جن لوگوں سے خطاب کر رہے تھے ان کی ذہنی افتاد اور علمی پس منظر میں قریب ترین تشبیہ یہی نفسیاتی توجیہ ہو سکتی تھی جس سے انبیٰ نبوت کے بارے میں کچھ ذہنی اور عقلی تصور قائم کرنے میں مدد دی جا سکتی۔ بصیغہ قرآنی اصطلاح میں دیکھیے تو یہ سوال پیدا کر سکتا ہے کیونکہ قرآن کے مطابق نبی وہ بشر ہے جس پر خاص طریقہ وہابی ہو اور اللہ کا پیغام فرشتے کے وسیلے (یا بغیر واسطہ) سے نوعِ انسان کی ہدایت کے لیے دیا جائے جس میں کائنات خدا اور انسان کے بارے میں بتایا جائے۔ مزید برآں

the way in which the word wahy (inspiration) is used in the Qur'an shows that the Qur'an regards it as a universal property of life, though its nature and character are different at different stages of the evolution of life. The plant grow-

قرآن مجید نے لفظ وحی کا استعمال جن معنوں میں کیا ہے ان سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ وحی خاصہ حیات ہے اور ایک ہی عام جیسے زندگی۔ دوسری بات ہے کہ جوں جوں اس کا گزر مختلف مراحل سے ہوتا ہے یوں کیے کہ جیسے جیسے دوارِ حیات میں ترقی حاصل کرتی

ing freely in space, the animal developing a new organ to suit a new environment, and a human being receiving light from the inner depths of life, are all cases of inspiration varying in character according to the needs of the recipient, or the needs of the species to which the recipient belongs. [10]

ہے ویسے ہی اس کی ماہیت اور نوعیت بھی بدلتی رہتی ہے۔ یہ کسی پودے کا زمین کی پہنائیوں میں آزادی سے سر نکالنا ہو، کسی حیوان میں ایک نئے ماحول کے مطابق کسی نئے عضو کا نشوونما پانا، یا انسان کا خود اپنی ذات اور وجود میں زندگی کی گہرائیوں سے نور اور روشنی حاصل کرنا، یہ سب وحی کی مختلف شکلیں ہیں جو اس لیے وقوع میں آگئیں کہ اس کا تعلق جس فرد سے تھا، یا جس نوع میں اس کا ظہور ہوتا تھا اس کی خصوصی ضروریات یہی تھیں۔ [10]

اس عبارت سے پہلا اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کا مطلوم یہ لیا جا سکتا ہے کہ وحی اور الہام ایک ہی چیز ہے بلکہ ایک کا ماخذ طبعی مظہر ہے۔ قرآن میں وحی کے بارے میں جو آیات ہیں انھیں ذیل میں درج کیا جا رہا ہے تاکہ ایک عمومی تصور قائم کیا جا سکے۔

بان ربك اوحى لها۔ [11] واوحى فى كل سماء امرها۔ [12] واوحى ربك الى النحل [13] اذ يوحى ربك الى [14] واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه ..... [15] واذ اوحيت الى الحواريين [16] وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه مايشاء۔ [17]

ان نصوص سے یہ عمومی تصور قائم ہوتا ہے کہ وحی ایک معروضی حقیقت ہے جو انسان اور ایک فوق الطبعی ماورا، الشخص کے درمیان رابطے سے عبارت ہے۔ وحی کا لفظ دو طرح کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ (۱) ایک وصف حیات جو ذیل حیات موجودات میں غریزی طور پر موجود ہے جیسے شہد کی مکھی پر وحی کی آیت میں مذکور کیا گیا۔ (۲) ایک اصطلاح شرعی جو شعور دینی کا لازمہ ہے اور معروضی حقیقت کے طور پر مذہب کے امر واقعہ ہونے کا لازمی تقاضا ہے۔ سابقہ صفحات میں جائزہ کردہ تصور وحی کا اس تصور سے منطبق ہونا مشکل نظر آتا ہے۔ بلکہ شاید یہ کہنا زیادہ قرین قیاس ہے کہ وحی کے لفظ کے اول الذکر معنی کا اطلاق انسانوں کی جانب کی جانے والی وحی پر بھی کیا گیا ہے۔

مغربی مستشرقین کے اس عیارانہ تجزیے کے برعکس اقبال نے اپنے خطبات میں اس بات کی وضاحت کی ہے کہ نبوت کے خاتمے کا تصور کیوں کر پیدا ہوا۔ اس کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر بالکل واضح ہے۔ وہ کہتے ہیں:

The birth of Islam, as I hope be able presently to prove to your satisfaction, is the birth of inductive intellect. In Islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolition.[19]

اسلام کا ظہور جیسا کہ آگے چل کر میں آپ کی خاطر خواہ طریق پر ثابت کر دوں گا، استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوت اپنے کمال کو پہنچ گئی تھی اور اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا۔[20]

- .. that, in order to achieve full self consciousness, man must finally be thrown back on his own resources.[21]

اس کے شعور ذات کی تکمیل ہو گئی تو یہ بھی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔[21]

The abolition of priesthood and hereditary kingship in Islam, the constant appeal to reason and experience in the Qur'an and the emphasis that it lays on Nature and History as sources of human knowledge, are all different aspects of the same idea of finality.[22]

اسلام نے اگر دینی پیشوائی کو تسلیم نہیں کیا یا موروثی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا یا پھر عقل اور تجربے پر زور دیا یا عالم فطرت اور عالم تاریخ کو علم و عرفان کا سرچشمہ ٹھہرایا تو اس لیے کہ ان سب کے اندر یہی نکتہ مضمر ہے کہ یہ سب تصور خاتمیت ہی کے مختلف پہلو ہیں۔[22]

ختم نبوت کے تصور کو دو پہلوؤں سے بیان کیا جا سکتا تھا۔ ایک اس کے عملی اور اطلاقی پہلو سے جو انسانی معاشرے میں نبوت کی ضرورت اور اس کے کار منصبی کے حوالے سے وضاحت کرے اور دوسرے اس کی بنیاد (اساس یعنی وحی کی ماہیت کے حوالے سے جو اس خاتمیت کو حیاتیاتی، ارتقائی مظاہر کے نقطۂ تکمیل کے لازمے کے طور پر بیان کرے۔ علامہ نے اپنے سامعین کی رعایت سے دوسرا طریقہ تفہیم اپنایا ہے۔ قرآن جب منصب نبوت کا تذکرہ کرتا ہے تو اسے تعلیم تزکیہ اور حکمت آموزی کے الفاظ سے واضح کرتا ہے۔

یتلوا علیہم آیاتک و یعلمہم الکتب والحکمۃ و یزکیہم[23] ان پر پڑھے تیری

آیتیں اور سکھائے ان کو کتاب اور حکمت کی باتیں اور پاک کرے ان کو[۲۶]

اس طرح خاتمیت کا مطلب یہ ہو کہ وحی محمدی آخری وحی ہے اور آپ ﷺ آخری نبی ہیں۔ یہ دونوں نکات تاریخی واقعات ہیں اور آج تک نتیجہ خیز بھی ہیں اور تزکیہ نفوس کی طاقت بھی۔ تاہم وحی کی ضرورت تب ہو اگر انسانی زندگی کے بنیادی مسائل پر خاص اور واضح ہدایات ملتوں ہو جائیں یا کبھی کی ذات لوگوں کے لیے ایمان آفرین نہ رہے۔ اگر اس خاتمیت کو عقل کے ارتقائی عمل کے ایک مخصوص درجۂ کمال سے مشروط کر دیا جائے تو ایک علمی اشکال پیدا ہو جائے گا کہ اگر تاریخ انسانی میں پہلے کسی مرحلے پر کسی نقطۂ تاریخ پر عقل استقرائی کا کوئی مظہر مل جائے تو یہ مقدمہ ملزوم ہو جائے گا اور اگر یہ بات مسلم رہے کہ اسلام سے قبل عقل استقرائی کا کوئی مظہر موجود نہیں تھا تو یہ ماقبل اسلام کے انسان، (جن میں انبیاء و اولیاء و حکماء) بھی شامل ہیں سے ایک عیب منسوب کرنا ہوگا۔ دونوں شقیں قبول کرنا مشکل ہے اور اس میں انطباق صرف ایک ارتقائی نظریۂ علم کے سہارے ہو سکتا ہے، اور علامہ نے اسی راہ کو اپنایا ہے۔ تاہم یہ راہ بھی خطرات سے خالی نہیں۔ اگر نظریۂ ارتقاء ہی کسی وجہ سے مشکوک یا باطل ہو جائے تو سارا مقدمہ پھر سرے تشکیک میں پڑ جائے گا۔

اوپر ہم نے دیکھا کہ تصور خاتمیت اس بات کو مستلزم ہے کہ اب کوئی بھی شخص اپنے الہام کو دوسروں پر حجت اور واجب التعمیل قرار نہیں دے سکتا بلکہ اپنے لیے بھی اس وقت تک قابل عمل نہیں پا سکتا جب تک اس کی سند شریعت محمدی سے نہ مل جائے۔ مذہبی واردات کی کوئی شکل بھی کسی صورتی کو شریعت محمدی کی پابندی سے آزاد نہیں کر سکتی۔

اگر ہم یہ کہیں کہ

یہاں یہ اللہ تعالیٰ سے کوئی حیات انسانی کے باطن سے، جو باعتبار نوعیت انبیاء کے احوال و واردات سے مختلف نہیں، ہمیشہ کے لیے محروم ہو چکی ہے۔[۲۷]

The idea, however, does not mean that mystic experience, which qualitatively does not differ from the experience of the prophet, has now ceased to exist as a vital fact.[27]

نیز یہ کہ

مسلمانوں کو چاہیے کہ صوفیانہ واردات کو خواہ ان کی حیثیت کیسی بھی غیر معمولی اور غیر طبعی کیوں نہ ہو ایک ہی فطری اور طبعی سمجھیں جیسے اپنی دوسری واردات اور اس لیے ان کا مطالعہ بھی تنقید و تحقیق کی نگاہوں سے کریں۔ آنحضرت صلعم کا طرز عمل بھی یہی تھا۔ چنانچہ ابن صیاد کے احوال نفسی کو دیکھتے ہوئے آپ نے جو رویہ اختیار کیا وہ اس کا بین ثبوت ہے۔[29]

Mystic experience, then, however unusual and abnormal, must now be regarded by a Muslim as a perfectly natural experience, open to critical scrutiny like other aspects of human experience. This is clear from the Prophet's own attitude towards Ibn Sayyad's psychic experiences.[29]

تو پھر اس دشواری سے کیسے بچا ممکن ہوگا کہ اگر دونوں واردا تیں نوعیت اور کیفیت میں یکساں و ہم جنس ہیں تو تنقیدی نظر سے جانچنے کا اطلاق واردات نبوی پر بھی ہو جائے گا؟[30] حل تو بظاہر یہی نظر آتا ہے کہ انبیاء کی وحی اور صوفیاء کی واردات باطن میں لولی فرق مانا جائے تاکہ ان کے مراتب الگ کر کے ان کی شرائط اور تقاضے بھی الگ کئے جا سکیں۔ نیز یہ بات پیش نظر رکھی جائے کہ خرق عادت یا غیر معمولی اور ماوق الطبیعی تجربات یا مظاہر ایک ممکن چیز ہیں مگر ان کے امکان یا ان کے وقوع سے صرف اسی درجہ وجود کے مظاہر کا ثبوت فراہم ہو سکتا ہے یعنی Psychic اور Occult کے وجود کا۔ اس سے اعلیٰ روحانی سے تعلق کی ضمانت میسر نہیں آتی نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نوع کے تجربات کا حامل انبیاء کی طرح وحی خداوندی سے سرفراز ہو رہا ہے اور ظاہر ہے ہم کلام ہے۔ ابن خلدون نے مشاہدات صوفیاء کو دوائع علم میں سے بیان کیا ہے۔ اسے درست تسلیم کرتے ہوئے ایک شرط عائد کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ شرط یہ کہ یہ مشاہدات دوائع علم ہیں مگر وحی محمدی کے دائرے کے اندر اور اس کے تابع رہتے ہوئے۔ اگر یہ شرط عائد نہ ہو اور نوعیت کا فرق نہ مانا جائے تو عام آدمی کے لیے وحی پر عقیدہ رکھنے کی ضرورت ساقط ہو جائے گی اور شریعت محمدیہ بھی انسانی تجربات کے ذیل میں ایک تجربہ بن جائے گی جس کے دعووں کا حق عقلی استقرائی کو حاصل ہوگا اور ماوراء الطبیعی جہت سے کٹ کر نبوت محمدیہ اور ختم نبوت ہر دو صرف عقلی قدر و قیمت کی کمزور بنیاد پر تسلیم کے لیے پیش ہوں گے۔

ختم نبوت کے لازم ہونے کے لیے دیگر شواہد بھی علماء نے پیش کیے ہیں۔

The abolition of priesthood and hereditary kingship in Islam, the constant appeal to reason and experience in the Qur'an and the emphasis that it lays on Nature and History as sources of human knowledge, are all different aspects of the same idea of finality.[1]

یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اگر دیگر پیشوائیت کو تسلیم نہیں کیا، یا موروثی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا، یا بار بار عقل اور تجربہ پر زور دیا، یا عالم فطرت اور عالم تاریخ کو علم انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا تو اس لیے کہ ان سب کے اندر یہی کلیہ مضمر ہے کیونکہ یہ سب تصور خاتمیت ہی کے مختلف پہلو ہیں۔[2]

الغرض پیشوائیت کو دلیل ختم نبوت کے طور پر استعمال کرنا ناروا شوار معلوم ہوتا ہے۔ اول اس لیے کہ نبوت خدا اور بندے کا تعلق ہے اور اس میں واسطے ہونا غیر فطری ہے۔ اسلام نے ماہیت اشیاء میں موجود ایک فطری عنصر کو بحال کیا ہے۔ دوم یہ کہ یہ براہ راست تعلق تاریخ میں پہلے بھی موجود ہے اور زیادہ پرانے زمانے میں زیادہ عام اور وافر معلوم ہوتا ہے۔ تاریخ آدم کے اولین منبری ادوار میں ہر انسان کو یہ براہ راست رابطہ حاصل تھا۔ بعض تمدن اور ادیان اپنے زوال کے دور میں کل جگ کے زمانے میں اس اہم عنصر سے محروم ہو گئے۔ اسلام نے اسے بحال کیا جیسے اس نے دین ابراہیمی اور دین آدم کے دیگر سماجی اور روپوش عناصر کو دوبارہ نظام کر پیش کیا۔ بنابریں اگر پیشوائیت کا دعویٰ کسی پرانے عہد میں منقود پایا جائے تو یہ کلیہ ختم نبوت کی دلیل بننے کی صلاحیت کھو بیٹھے گا۔

موروثی شہنشاہیت کو رد کرنے کا کلیہ بھی ختم نبوت کی دلیل نہیں بن سکتا کیونکہ تاریخ میں اسے بھی اس سے پہلے بکثرت دیکھا گیا ہے۔ زمین پر اللہ کی حاکمیت کی نمائندگی اور اس کی نیابت کا حق وراثت نہیں بلکہ اللہ کے مقرر کردہ معیار پر پورا اترنے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ اصول تاریخ میں پہلے بھی مشاہدہ رہا ہے اور عمل میں بھی واقع ہوا ہے۔ اس کی تفصیل میں جانا یہاں ممکن نہیں صرف یہ ملحوظ رہے کہ حکومت کو ورثہ سے مشروط کسی بھی دین اور تمدن نے تسلیم نہیں کیا۔ البتہ موروثی شہنشاہیت کو کبھی اور امکانات کے طور پر قبول کیا ہے یا پھر مظاہر زوال میں اس نے غلبہ کر لیا ہے۔ خود اسلام کی تاریخ میں جو ایک طویل سلسلہ ملوکیت[3] نظر آتا ہے وہ اسی امکان کا وقوع در تاریخ

ہے۔ اسے رد کرنے سے ہمیں اپنی تاریخ کو رد کرنا ہوگا اور اس سے ان گنت مسائل پیدا ہو جائیں گے۔ موروثی شہنشاہیت کو اگر ختم نبوت کا تتمہ مان لیا جائے تو اسلام کے دور ملوکیت کو ختم نبوت کے خلاف بغاوت قرار دینا پڑے گا جبکہ ان دونوں کا کوئی لازمی تعلق نہیں ہے۔

اس طرح تجربہ، مشاہدے اور عقل جزئی یا خود انسانی کا قرآن میں بار بار تذکرہ دو معانی میں پیش ہو سکتا ہے۔ یا تو اس مفہوم میں کہ انسان اپنے تجربے اور عقل استدلالی کی ترقی کے نتیجے میں اپنی کوششوں کے سہارے اس قابل ہو گیا ہے کہ وحی کی مدد کے بغیر حقیقت مطلقہ کی ماہیت کو جان سکتا ہے۔ یا پھر اس کا مطلب یہ لیا جا سکتا ہے کہ تجربہ اور عقل استدلالی دونوں جائز راستے ہیں جن سے انسان معرفت کی جانب کسی نہ کسی حد تک سفر کرتا ہے اور اپنی قوت طبع کے مطابق ان کے ذریعے سے بھی توحید خداوندی کے مرکز تک رسائی ہو سکتی ہے نیز اسلام کے علمی ماحول میں یہ بھی شریعت کے اندر رہتے ہوئے اور توحید باری کو ملحوظ رکھتے ہوئے حصول علم کے مشروع مگر محدود ذرائع ہیں۔[35] ہماری رائے میں علامہ کی مراد مؤخر الذکر مفہوم سے ہے اور مقصود بیان یہ ہے کہ مسلمان اس نظر سے ان ذرائع کو دیکھیں اور ان سے غفلت نہ کریں بلکہ ان اس نکتے کو ختم نبوت کی دلیل بنانا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ عالم طبیعی یا مظاہر طبیعی اور تاریخ پر توجہ دلانے سے قرآن کا مقصود انسان کے شعور مذہبی کو بیدار اور چوکس کرنا ہے اور مسلمانوں کو اس بات کا احساس دلانا ہے کہ قرآن سائنسی اور روحانی دونوں علوم کا ماخذ ہے۔ اسی طرح عالم طبیعی (جسے قرآن تکوینی بھی کہا گیا ہے) بھی ہر دو علوم کا ماخذ ہے۔ پرانے ادیان میں بھی ان کو یہ حیثیت دی گئی ہے اور ان کو حقیقت کے مظاہر جان کر ان کے مطالعے کی ترغیب اور ان سے خالق کائنات پر استدلال کے دائرے شواہد ملتے ہیں۔

علامہ ان سب نکات کو ختم نبوت کے دلائل کے طور پر اس لیے پیش کر رہے ہیں کہ سامعین اس اسلوب استدلال اور ان علوم کی اصطلاحات کے خوگر ہیں اور ان کو حقائق دین کی یہ تعبیر زیادہ قریب الفہم محسوس ہوگی۔ یہ اسلوبی فرق اگر ذہن میں رہے تو ان دلائل میں عام صاحب ایمان مسلمانوں کو جو ایک اجنبیت محسوس ہوتی ہے اس کا ازالہ ہو جاتا ہے اور ان کو ان کے صحیح تناظر میں دیکھنے اور رکھنے کا موقع فراہم ہوتا ہے۔

علامہ نے ان مغربی مفکرین کی تردید کی ہے جن کی تحریروں میں اسلامی ثقافت کی بنیاد کو یونانی فکر سے مستعار بتایا گیا ہے کیونکہ اس طرز فکر سے اسلامی تہذیب کی قدر و قیمت اور اہمیت ختم ہو کر رہ جاتی ہے۔ علامہ کے بیان کے مطابق یونانی تہذیب کی روح عقلیت پرستی سے عبارت تھی جبکہ اسلامی تہذیب کی روح اختباری اور سائنسی تھی۔ ان دونوں میں تخالف کی نسبت تھی۔ علامہ نے اختباریت کے اس رویے کے ثبوت کے طور پر یہ بھی بیان کیا ہے کہ نظام نے ارتیاب کو حصول علم کے اصول کے طور پر پیش کیا، غزالی نے اسے وسعت دی اور دیے کارت کی فکر کی راہ ہموار کی۔ ابوالحسن اشعری نے یونانی منطق پر تنقید کی، ابن تیمیہ نے الرد علی المنطقیین کے ذیل میں استقراء کو واحد قابل اعتماد طریقہ استدلال قرار دیا، ابن مسکویہ نے دنیا کو پہلی بار نظریۂ ارتقاء سے روشناس کروایا اور ابن خلدون نے کائنات کا حرکی تصور پیش کیا اور تاریخ کو ایک سائنٹفک علم بنا دیا۔ اسی طرح عراقی نے اسلام کی اس روح اختباریت کے زیر اثر مکان Space کے بارے میں تصور و انواع کا نظریہ قائم کیا۔ یہی رجحانات اور یہی اختباریت کی روح مغرب کے Scientific Method کے ماخذ ہیں۔ مندرجہ بالا مثالوں اور دیگر تفصیلات کا موازنہ مغرب میں پیدا ہونے والے رویوں اور ان کی سائنسی فتوحات سے کرتے ہوئے علامہ کہیں یہ بتاتے ہیں کہ یہ رویہ اسلام کا اختصاصی رویہ ہے اور اسی کی دین ہے کہ مغرب نے سے آگے بڑھ کر اتنی علمی ترقی کی۔ اس طرح یہ ترقی اسلام کی مرہون منت ہے۔ یونانی طرز فکر کے خلاف اسلام کے بغاوت کی اور یہی بغاوت مغرب جدید نے ورثے میں پائی۔ اس ضمن میں علامہ کانٹ کے نظریات کا بھی رد کرتے ہیں جو مغرب کے ملہم یونانی رویے کو اس کی اپنی دریافت قرار دیتا ہے اور اسلامی اثرات تسلیم کرنے پر تیار نہیں۔ یہی نہیں علامہ کی تنقید کے مطابق کانٹ نے اسلام کے بارے میں چلتے ہوئے خیالات اور غیر مستند باتوں پر انحصار کر کے نظریہ سازی کر ڈالی اور اس طرح اپنے افکار کی عمارت ایک کمزور بنیاد پر تعمیر کی۔

اس استدلال کے بنیادی مقدمات میں دو چیزیں ثبوت طلب ہیں اور جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں ان مقدمات کو سامعین کی رعایت اور مصلحت تسلیم کی خاطر اختیار کیا گیا ہے۔ قرآن مجید تاریخ اور عالم طبیعی پر بار بار توجہ دلاتا ہے، اور یہ رویہ اختباریت کے قریب بھی کہا جا سکتا ہے تاہم

اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ علم کے حصول کے بارے میں قرآن کا رویہ صرف اور صرف اختیاری ہی ہے کیونکہ اس کا منتقی یہ ہوگا کہ داخلی اور خارجی تجربے میں آنے والی اشیاء کا حاصل جمع ہی کل حقیقت ہے یا انہی کا مجموعہ پوری حقیقت سے عبارت ہے۔ یہ تسلیم کرنا اس لیے ممکن نہیں کہ اس کا منطقی استدلال قرآن کے صاف صاف خلاف جاتا ہے۔ قرآن کی اختیاریت بس اسی قدر معلوم ہوتی ہے کہ وہ اشیائے محسوس و مدرک کے حقیقی ہونے سے انکار نہیں کرتا۔ اسلام کا رویہ اس معاملے میں توحیدی آدرشی ہے اور کوئی آدرشی رویہ بھی اختیاریت کو اپنے دریچے میں حقیقت نہ ماننے کا ارتکاب نہیں کر سکتا اور چونکہ خارجی دنیا کی حقیقت کا اثبات اور مشروعیت اس میں دلچسپی کو جنم دیتا ہے لہذا مختلف علوم طبیعی کی ترقی ہوتی ہے۔

علامہ کے سامعین ایک خیال میں رہے بسے لوگ تھے۔ خیال یہ تھا کہ جدید سائنس علم کے ایک خاص طریق کار سے پیدا ہوتی ہے۔ اس طریق کار کو سائنسی طریق کار یا عقلی استقراء کہا جاتا ہے۔ یہ خیال کہ عالم طبیعی کی صرف ایک ہی طرح کی سائنس ممکن ہے اور یہ سائنسی علم اس طریقے سے ہی حاصل ہوتا ہے جسے Scientific Method کہتے ہیں ایک ایسا خیال ہے جس نے قدیم علوم اور خصوصاً اسلامی سائنس پر نظر کرنے کے لیے ہمارے راویۂ نگاہ کو شدت سے متاثر کیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اہل علم کے حلقوں میں یہ رجحان عام ہو گیا کہ پرانے لوگوں میں اور ان کے علوم میں جس حد تک اس طریق کار کا عمل دخل اور انطباق ملے گا اسی حد تک ان کو Scientific قرار دیا جائے گا اور اسی قدر علمی و سائنسی طور پر خلاق سمجھا جائے گا۔ اس پیمانے سے ناپنے کے خوگر لوگوں کو مخاطب کرتے ہوئے علامہ کے لیے ضروری تھا کہ اس کے مطابق بھی یہ دکھا دیتے کہ اس معیار پر بھی اسلامی تہذیب دوسروں سے کمتر نہیں ہے۔[25] یہ کام انہوں نے ہمارے بیان کردہ نکات میں کیا ہے اور یہ درست ہے کہ اسلام میں یہ طریق حصول علم بہت وضاحت سے نظر آتا ہے تاہم اس سے یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ اسلامی تہذیب کی علمی منہاج صرف وہی طریق و منہاج علم تک محدود تھی۔ مسلمان سائنسدانوں نے خالص علوم طبیعی میں بھی جو منہاج علمی اختیار کیا وہ اس مخصوص طریق تک محدود نہ تھا۔ اس ضمن میں اسلامی سائنس کے تحت ہونے والی مفصل اور جدید تحقیقات نے ثابت کیا ہے کہ

there is no single method which is used in that science to the exclusion of other methods. On the contrary, Islamic science has always sought to apply different methods in accordance with the nature of the subject in question and modes of understanding that subject. Muslim scientists, in their cultivation and development of the various sciences, have relied upon every avenue of knowledge open to man, from rational notion and interpretation of sacred Scriptures to observation and experimentation.[39]

کہنے کا مطلب یہ کہ کوئی ایک منہاج علم ایسا نہیں ہے جس کے بارے میں دعویٰ کیا جا سکے کہ یہ مسلمانوں کا اختیاری منہاج ہے۔ مسلمان اہل علم، فلاسفہ اور سائنسدان کئی طریق کار استعمال کرتے رہے ہیں اور جس چیز کو مغرب کے سامنے Scientific Method کہا جاتا ہے وہ بھی ایک از طریقہ ہائے کار تھا لیکن اسے واحد اختیاری طریق کار قرار دینا مشکل ہے۔ علامہ نے یہ نکتہ جو ابھار کر پیش کیا ہے تو اس کی معلحت بھی ہے۔

یہ بات واقعیت اشیاء کے بھی مطابق نہیں ہے۔ اس کو ایک اور زاویے سے دیکھیے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ

By what method did Muslim scientists arrive at their original ideas, concepts and theories which were later tested against facts or the rigor of logical analysis? How did Ibn Sina arrive at his impetus theory, or Nasir al-Din-al-Tusi at his new model for planetary motion, or Shihab al-Din-Suhrawardi at his theory of corporeal objects as being degrees of light?[40]

جواب یہ ہے کہ

Such creativity, whether in the case of Muslim scientists of their modern counterparts, cannot be reduced to any well-defined, step-by-step method, but always involves an intuition, a jump of a creative nature.[41]

یہی نہیں، مغرب کے بڑے اہل علم بھی یکتا منہاج تحقیق کے خلاف ہو چکے ہیں اور Pluralistic Methodology کا تصور فروغ پا رہا ہے۔[42] اس کی تفصیل میں جانا یہاں ممکن نہیں

تاہم اتنا ضرور کہا جانا چاہیے کہ نہ صرف اسلامی تہذیب و علوم کا منہاج علم و تحقیق کسی ایک طریقے تک محدود نہیں رہا اور مسلمان کئی متوازی طریقے برتتے رہے بلکہ مغرب کے علوم کے سلسلے میں ان کا منہاج ایک منفرد حیثیت رکھتا ہے کیونکہ اس کی جڑیں اسلام کے علمیاتی تناظر میں پیوست ہیں اور یہ تناظر مغرب جدید کے کارتیسی تناظر سے جدا ہے۔

یہاں مناسب ہوگا کہ امام غزالی سے منسوب کردہ تشکیک کے بارے میں بھی چند باتیں عرض کر دی جائیں۔ مغرب کا علمیاتی تناظر کارتیسی تشکیک پر مبنی ہے اور بہت سی خامیوں کے باوجود سرکاری پالیسی کے طور پر اب بھی مقبول ہے۔ علامہ اس نظریہ تشکیک کے پیشرو کے طور پر امام غزالی کے نام پیش کیے ہیں اور اس کو بھی اسلام کے اختیاری رویے اور یونانی فکر کے خلاف بغاوت کے آثار میں شمار کیا ہے۔ اس سلسلے میں پہلا نکتہ تو شیخ سعید صاحب کا تلاش کردہ سامنے رہنا چاہیے کہ علامہ نے جس مصنف[43] کے حوالے سے یہ بات نقل کی ہے اس نے المنقذ من الضلال کو احیاء العلوم الدین سے خلط ملط کر دیا ہے۔ دوسری بات یہ پیش نظر رہے کہ غزالی کی تشکیک بظاہر دے کارت کے نظریے اور اوریتیت سے مشابہ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ان دونوں کے علمی تناظر میں اتنا زیادہ بعد ہے کہ غزالی کو دیکارت کا پیشرو قرار دینا تقریباً ناممکن ہے۔ المنقذ من الضلال میں کہیں بھی کوئی بیان یا عبارت ایسی نہیں جو دیکارت کے مندرجہ ذیل فقرے کے ہم معنی ہو۔

> It is necessary once in one's life to doubt all things, so far as this is possible.[44]

دیکارت کی تشکیک خود ماہیت علم اور حس علم کے بارے میں ہے جبکہ غزالی زندگی کے اس بحرانی دور میں جس چیز کو شک کی نظر سے دیکھ رہے ہیں، وہ حصول علم کے مختلف ذرائع اور منہاج ہیں۔ ان کی تشکیک نہ تو ماہیت ہے نہ تو اور یقین اور اضافیت کی شکار۔ اس کی نوعیت مختلف دعویداروں کے دعاوی کو پرکھنے کی ہے جس مقصد کے ساتھ کہ حقائق الامور، اور علم الیقین کس طریقے یا کس منہاج علم سے حاصل ہوتا ہے؟ اس طرح غزالی کبھی بھی مذہبی تشکیک میں مبتلا نہیں ہوئے۔[45] اسی المنقذ من الضلال میں وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ

> Form the sciences which I had practiced and the methods which I

had followed in my inquiry into the two kinds of knowledge, revealed and rational. I had already acquired a sure and certain faith in God Most High, in the prophetic mediation of revelation, and in the Last Day. These three fundamentals of our Faith had become deeply rooted in my soul, not because of any specific, precisely formulated proofs but because of reasons and circumstances and experiences too many to list in detail.[44]

کیا تلاش و تحقیق کے اس عمل کو کسی طرح مغربی طبیعے کی ریٹائرمنٹ سے مشابہ قرار دیا جا سکتا ہے؟ اصل بحث کی جانب لوٹتے ہوئے ہم ایک اور نکتے کی طرف اشارہ کرنا لازم سمجھتے ہیں۔ جس طرح اسلامی تہذیب کے منہاج علم کے ضمن میں ہم نے کہا کہ سب کسی ایک طریقے تک محدود کرنا درست معلوم نہیں ہوتا، اسی طرح یونان کے بارے میں یہ عمومی بھی جو یہ تحقیقات پر پورا نہیں اترتا کہ اس کی روح فکر سراسر عقلیت پرستی پر مبنی تھی۔ یونان کے بعض مکاتیب فکر اور بعض ادوار زوال کے بارے میں یہ بیان درست ہے لیکن یونان کے اولین ادوار خصوصاً ان کے دین کے بارے میں جو تحقیقات اور مطالعات سامنے آئے ہیں ان سے یہ پتا چلتا ہے کہ وہاں بھی کئی مناہج علمی مروج تھے اور ایک طریقہ عقلیت پرستی بھی تھا جسے آخری ادوار تہذیب یونان کے مٹنے کے عمل میں ایک برتری حاصل ہو گئی تا آنکہ اسی کو یونانی فکر کی شناخت بنا لیا گیا۔ مسلمانوں نے جب دیگر اقوام و ملل کے علوم سے استفادہ کیا تو اپنے توحیدی مشرب کے مطابق رد و قبول کا فیصلہ کیا اس کی نمایاں مثال ہم ابن سینا کے فلسفہ کے سلسلے میں دے چکے ہیں۔ اس کے برعکس جب مغرب کی علمی دنیا نے مسلمانوں کے توسط سے یونانی علوم ترجمہ کیے تو زیادہ تر صرف انہی کتب و علوم کو منتخب کیا جو عقلیت پرستی سے معمور تھے۔ اس سلسلے میں یہ بات قابل غور ہے کہ صدیوں تک اسلامی دنیا سے مغرب کو جو علوم منتقل ہوئے وہ صرف ایک مکتب فکر سے تعلق رکھتے تھے یعنی اسلام کے فلسفی/سائنس دان Philosopher/scientist مکتب فکر سے متعلق شخصیات کے افکار۔ پھر ان افکار کی تفہیم بھی اکثر ناقص تھی یا اصل مدلول و مدعا سے ہٹ چکی تھی۔ نیز جو علوم منتقل ہو رہے تھے وہ اسلام میں علوم کی تجمیع سے عبارت تھے یا ثانوی حیثیت کی چیزیں تھیں جبکہ مغرب نے ان کو مرکزی بنا لیا۔ نیز ثانوی علوم اپنے اصل مرکز سے ہٹ کر اور بنیادی تناظر سے ہٹ کر ایک غیر نظری نہج کی طرف

بڑھنے لگے۔ جس نے آگے چل کر مغرب کی علمی دنیا کو ایک خاص انداز میں متاثر کیا۔

ہمارے لیے یہ کہنا چاہیے کہ علوم میں اسلامی تہذیب کا اپنا منہاج و طریق تھا، اس میں استقرائی طریقہ بھی تھا اور دیگر انداز بھی۔ مغرب نے اسلام سے جو کچھ سیکھا اور پھر ایک الگ سمت اختیار کی جو اسلام نہ کیا، دیگر تمام روایتی تہذیبوں سے الگ تھی۔ مغرب کی اس فلاسفی اور انحراف کو اسلامی تہذیب سے کوئی تعلق نہیں۔

پانچواں خطبہ

حواشی

۱) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (انگریزی)، اقبال اکادمی / ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص۔ ۹۹۔

۲) مالک قدوائی، مرتبہ شیخ محی الدین، (مقالہ نمبر ۷۰) میں یہ قول شیخ عبدالقدوس گنگوہی علیہ الرحمۃ کا بیان کیا گیا ہے۔ علامہ نے بھی یہ قول ان سے منسوب کیا ہے۔ تاہم یہ قول بہت پہلے کے ایک عرب صوفی کے ہاں بھی ملتا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے محمود الخراب۔ شرح کلمات الصوفیہ، دمشق ۱۹۸۰ء، ص ۱۳۳۔

۳) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (اردو) مترجمہ سید نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور ۱۹۸۳ء، ص ۱۸۸۔

۴) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۰۰۔

۵) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۰۰۔

۶) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۹۶۔

۷) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۹۱۔۹۰۔

۸) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۰۰۔

۹) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۹۱۔

۱۰) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۰۰۔

۱۱) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۹۱۔

۱۲) قرآن مجید ۔۹۹:۵۔

۱۳) ایضاً۔ ۶۱:۱۲۔

۱۴) ایضاً۔ ۲۹۔۲۸:۱۹۔

۱۵) ایضاً۔ ۱۹:۸۔

۱۶) ایضاً۔ ۷۔ ۲۸۔

۱۷) ایضاً۔ ۱۱۰:۵۔

۱۸) ایضاً۔ ۵۱۔ ۳۲۔

۱۹) تکمیل (انگریزی) لاہور، ص ۱۰۱۔

۲۰) تکمیل بہ ب (اردو) لاہور، ص ۱۹۳۔

۲۱) تکمیل (انگریزی) لاہور، ص ۲۰۔ ۱۹۳۔

۲۲) تکمیل بہ ب (اردو) لاہور، ص ۱۹۵۔

۲۳) تکمیل (انگریزی) لاہور، ص ۱۰۱۔

۲۴) تکمیل بہ ب (اردو) لاہور، ص ۱۹۵۔

۲۵) قرآن مجید۔ ۱۲۹:۳۔

۲۶) ایضاً۔ ترجمہ از سید ابوالاعلیٰ مودودی، لاہور ۱۹۸۹ء۔

۲۷) تکمیل (انگریزی) لاہور، ص ۱۰۱۔

۲۸) تکمیل بہ ب (اردو) لاہور، ص ۱۹۳۔

۲۹) تکمیل (انگریزی) لاہور، ص ۱۰۱۔

۳۰) تکمیل بہ ب (اردو) لاہور، ص ۱۹۵۔

۳۱) اس نکتے کی تفصیل کے لیے دیکھیے: سلیم امجد "اقبال اور بعد اسلامی تہذیب" مشمولہ یادنامہ، کراچی، شمارہ ۲۲، ۲۵، ص ۲۲۹۔

۳۲) تکمیل (انگریزی) لاہور، ص ۱۰۱۔

۳۳) تکمیل بہ ب (اردو) لاہور، ص ۲۰۔ ۱۹۳۔

۳۴) یہ بعض مفسرین کی تحریروں میں ایک منفی اور تحقیری مفہوم کا حامل بن کر ظاہر ہے۔ ہم اسے اس کے لغوی معنی میں بروئے کار لائے ہیں اور اس سے صرف ایک طرز تحریر کی نشاندہی مقصود جانتے ہیں، جو اچھی بھی ہو سکتی ہے اور بری بھی۔

(۳۵) مسلمانوں میں سائنسی فکر کے سب سے بڑے ناقد ابن تیمیہ کا قول اس ضمن میں بہت فکر انگیز ہے۔ ابن تیمیہ نے الاشارات والتنبیہات میں منطقی سائنس کی ماہیت پر بحث کی ہے۔ ان کا قول ہے کہ یہی سائنس وہ ہے جو حقیقت اشیاء کا علم ان کی ذاتی اصل و ماخذ کے حوالے سے تلاش کرے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے۔

Brunner, *Science et Realite*, Paris, 1954 p. 13 cf Osman Bakar, *Tawhid and Science* Kuala Lumpur, 1991, Sidiuli Academy, p.23.

اسی طرح مثال کے طور پر اخوان الصفا کے رسائل میں جو اسلامی تہذیب میں عقلیت پرستی کے لیے مشعل راہ رہے ہیں، ہر شے کے اصولوں سے توحید باری پر استدلال دیا گیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اخوان الصفا، رسائل، قاہرہ، ۱۹۲۸ء، نیز دیکھیے

S.H Nasr. *Science and Civilisation in Islam* Lahore. 1983. P 155-6 *An introduction to the Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge. MA 964 Lodnon, 1978 *Islamic Science*, Reflections on Methodology in the Islamic Sciences" in *Hamdard Islamicus*, 3.3 (1980) pp. 3-13

یہ ان مکاتب فکر کی مثالیں ہیں جو عقلیت پرستی سے قریب ترین رہے ہیں۔ دیگر مکاتب فکر، مثلاً صوفی، کلامی اور جانبین کے مکاتب فکر اور بھی مابعد الطبیعیات کے حامل تھے۔

(۳۶) علامہ نے بیاء العلوم کے سلسلے میں جس مصنف کا حوالہ دیا ہے وہ غزالی ہے۔ منقذ من الضلال کو احیاء سے کم کر کے نہیں آنکنا چاہیے۔ احیاء العلوم میں اس بحث کا ذکر نہیں، منقذ میں بھی جس توحید کے شک کا تذکرہ ہے وہ یقین کی اور تجربیت اور عقلیت کی تنقید سے ماورا فکر و باطن کی چیز ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے۔

Osman Bakar "The Place of Doubt in Islamic Epistemology, Ghazzali's Philosophical Experience" in *Tawhid and Science* op. cit. p.39

(۳۷) طب کے میدان میں فرائیڈ نے ایک سائنسدان لکھتا ہے کہ

Unfortunately, we in England have been brought up to believe that scientific discovery turns upon the use of a method analogous to and of the same logical stature as deduction, namely the method of induction— a logically mechanised process of thought which, starting

from simple declarations of fact arising out of the evidence of the senses can lead us with certainty to the truth of general laws. This would be an intellectually disabling belief if anyone actually believed it." See P. Medawar, *Plato's Republic* (Oxford University Press), 1982, p. 33.

۳۸) یہ کتاب سائنس کا تنقیدی جائزہ پیش کرتی ہے اور مغربی سائنس سے الگ اسلامی سائنس کی بنیاد رکھتی ہے۔ اس سے اسلامی نقطہ نظر سے سائنس کی تاریخ کا جائزہ لیا گیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے۔

S. H. Nasr. *Science and Civilization in Islam*, op. cit. *An Introduction to the Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge, MA. 1964, London, 1978. *Islamic Science*: "Reflection on Methodology in the Islamic Science" in *Hamdard Islamicus*, 3 3 (1980), 3-13.

39) Osman Bakar, *Tawhid and Science* op. cit, p. 14-15.

40) Ibid, p. 28.

41) Ibid.

42) Ibid. p. 15-16.

۴۳) دیکھیے تشکیل۔ (انگریزی) ص۔ ۱۸ (نوٹ ۱۰)۔ نیز سید حسین نصر، اسلام اور تقدیر انسان، ترجمہ اے۔ ڈی۔ آر بدایونی، تہران، ص۔ ۱۸۔

44) Descartes, "Principles, pt. 1.3" in *The Philosophical Works of Descartes*, trans. E.S. Haldane and G.R.T. Ross, (Newyork, 1955).

۴۵) تفصیل کے لیے دیکھیے مکمل مکالمہ "غزالی" ص۔ ۳۳۔

46) McCarthy, R.J. *An Annotated Translation of al-Ghazzali's al Munqidh min al-dalal and other Relevant Works of al-Ghazzali*, Boston, 1959, pp. 90-91.

چھٹا خطبہ

الاجتہاد فی الاسلام

اس خطبے کا موضوع ہے وہ اصول جس کی بنیاد پر اسلام میں ترقی اور نشوونما کا تصور کیا جا سکے۔ مسئلہ یہ تھا کہ زندگی کے احوال متغیر ہوتے رہتے ہیں اور نئے سوال پیدا ہوتے رہتے ہیں ان سے نبرد آزما ہونے اور ان کے جوابات اور حل تلاش کرنے کے لیے اسلام میں صلاحیت موجود ہے۔ اس نکتے کو واضح کرنے کے لیے علامہ اسلام کے دو بنیادی اصولوں کے عمل کی جانب توجہ دلاتے ہیں۔ یعنی وحی نبوی اور توحید۔

علامہ کے اپنے الفاظ میں وحی کی ماہیت کچھ یوں ہے۔

حیات عالم وجدانی طور پر اپنی ضروریات کا مشاہدہ کر لیتی ہے اور اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ ہر نازک موقع پر اپنا راستہ آپ متعین کر لے۔ چنانچہ یہ وحی چیز ہے جس کو مذہب نے اپنی زبان میں وحی نبوت سے تعبیر کیا ہے۔ پھر یہ بھی ایک طبعی امر تھا کہ اسلام کا ظہور ایک ایسی سادہ مزاج قوم میں ہوا جو قدیم تہذیبوں کے اثرات سے بالکل پاک تھا اور ایک ایسی سرزمین پر آباد تھی جہاں تین براعظم آپس میں مل جاتے ہیں۔[2]

The world-life intuitively sees its own needs, and at critical moments defines its own direction. This is what, in the language of religion, we call prophetic revelation. It is only natural that Islam should have flashed across the consciousness of a simple people untouched by any of the ancient cultures, and occupying a geographical position where three continents meet together.[1]

اس اقتباس میں جو لفظ World Life استعمال کیا گیا ہے اس کے ظاہر معنی کی وجہ سے کچھ

الجھن پیدا ہوتی ہے اور بعض حضرات نے اس پر اعتراضات کئے ہیں۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ یہ اصطلاح ایک مخصوص زبان کا مستعمل لفظ ہے۔ اس میں ایک طبعی تصور کی جھلک ملتی ہے جس سے مذہب علاوہ طبعی میں سے ایک چیز معلوم ہوتے لگتا ہے اور عام انسانی تجربے کی سطح پر اگر مابعد الطبعی تصورات کے قبیل میں سے محسوس ہونے لگتا ہے۔ پہلے اور پچھلی بحثوں کے ضمن میں ہم درج کر چکے ہیں کہ ان ایک مابعد الطبعی عنصر ہے اور مذہب کا تاریخی میں بھی سنگف ہے۔ بھی بار بار طبعی تصور ہمیں سمجھ لینا چاہئے کہ اس بیان سے کیا مراد ہے۔ ہم الفاظ سے استعمال کی کے بارے میں درج کیا ہے۔ اس مزید کچھ کی تفصیل کے لیے درج ذیل بیان دیکھا جائے گا۔

It was not long after this outward sign of his authority and his mission that he began to experience powerful inward signs, in addition to those of which he had already been conscious. When asked about these he spoke of what 'visions' which came to him in his sleep and he said that they were 'like the breaking of the light of dawn'.[4] The immediate result of these visions was that solitude became dear to him, and he would go for spiritual retreats to a cave on Mount Hira, not far from the outskirts of Mecca. There was nothing in this that would have struck Quraysh as particularly strange, for retreat had been a traditional practice amongst the descendants of Ishmael, and in each generation there had been one or two who would withdraw to a solitary place from time to time so that they might have a period that was uncontaminated by the world of men. In accordance with his age old practice Muhammad would take with him provisions and concentrate a certain number of nights to the worship of God.[5] Then he would return to his family, and sometimes on his return he took more provisions and went again to the mountain. During these few years it often happened that after he had left the town and was approaching his hermitage he would hear clearly the words 'Peace be on thee O Messenger of God' and he would turn and look for the speaker but no one was in sight, and it was as if the words had come from a tree or a stone.

Ramadan was the traditional month of retreat, and it was one night towards the end of Ramadan in his fortieth year when he was alone in the cave that there came to him an Angel in the form of a man. The Angel said to him, 'Recite!' and he said 'I am not a

reciter" whereupon as he himself told it, "the Angel took me and whelmed me in his embrace until he had reached the limit of mine endurance. Then he released me and said, Recite! I said "I am not a reciter." and again he took me and whelmed me in his embrace, and again when he had reached the limit of mine endurance he released me and said, Recite, and again I said "I am not a reciter" Then a third time he whelmed me as before, then released me and said:[6]

> "Recite in the name of thy Lord who created. He created man from a clot of blood
>
> Recite, and thy Lord is the Most Bountiful, He who hath taught by the pen, taught man what he knew not."[7]

He recited these words after the Angel who thereupon left him, and he said "It was as though the words were written on my heart"[8] But he feared that this might mean he had become a jinn-inspired poet or a man possessed. So he fled from the cave, and when he was half-way down the slope of the mountain he heard a voice above him saying "O Muhammad, thou art the Messenger of God, and I am Gabriel" He raised his eyes heavenwards and there was his visitant, still recognisable but now clearly an Angel, filling the whole horizon and again he said "O Muhammad thou art the Messenger of God, and I am Gabriel" The Prophet stood gazing at the Angel; then he turned away from him but wherever way he looked the Angel was always there, across the horizon, whether it was to the north, to the south, to the east or to the west. Finally the Angel turned away and the Prophet descended the slope and went to his house. "Cover me"[9] he said to Khadijah as with still quaking heart he laid himself on his couch. Alarmed, yet not daring to question him, she quickly brought a cloak and spread it over him. But when the intensity of his awe had abated he told her what he had seen and heard, and having spoken to her words of reassurance she went to tell her cousin Waraqah, who was now an old man and blind. "Holy! Holy!" he said "By him in whose hand is the soul of Waraqah, there hath come unto Muhammad the greatest Namus[10] even he that would come unto Moses. Verily Muhammad is the Prophet of this people. Bid him rest assured." So Khadijah went home and repeated these words to the Prophet, who now returned in peace of

mind to the cave, that he might fulfil the number of days he had dedicated to God for his retreat. When this was completed, he went straight to the Ka'bah according to his wont, and performed the rite of the rounds, after which he greeted the old and the blind Waraqah whom he had noticed amongst those who were sitting in the Mosque and Waraqah said to him "Tell me, O son of my brother, what thou hast seen and heard." The Prophet told him and the old man said again what he had said to Khadijah. But this time he added: "Thou wilt be called a liar and ill-treated, and they will cast thee out and make war upon thee, and if I live to see that day, God knoweth I will help His cause." Then he leaned towards him and kissed his forehead and the Prophet returned to his home. The reassurances of Khadijah and Waraqah were followed by a reassurance from Heaven in the form of a second Revelation. The manner of its coming is not recorded, but when asked how Revelation came to him the Prophet mentioned two ways: "Sometimes it cometh unto me like the reverberations of a bell, and that is hardest upon me, the reverberations abate when I am aware of their message and sometimes the Angel taketh the form of a man and speaketh unto me, and I am aware of what he saith. [2][3]

اس کے علاوہ اللہ کی وحی کے بارے میں قرآن میں جو تصوص ملتی ہیں ان سے بھی وحی کے معروضی، موجودی الخارج اور ماورا انسانی ہونے ہی کا مفہوم ملتا ہے۔

ان کے مقابلے میں علامہ کے الفاظ سے ایک احتمال پیدا ہوتا ہے۔ اس کا حل اس صورت میں ممکن ہے کہ اسے سابقہ مقالات کی طرح سامعین کی رعایت کے لیے قریب الفہم اصطلاح کے استعمال سے تعبیر کیا جائے۔ ان کے سامعین میں نباتی علوم، سائنسی تصورات اور نظریاتی احوال سے بھی طرح طرح واقف تھے۔ ان کی اس ذہنی افتاد اور علمی پس منظر کو مدنظر رکھتے ہوئے مصلحت خطاب اور مصلحت تفہیم کی خاطر یہ اسلوب اختیار کیا گیا۔ "حیاتِ عالم" کے الفاظ سے ان کا ذہن ظاہری مراد نہیں لینا چاہیے بلکہ وہ معنی متعین کرے جو بعض جگہ "The Spirit bloweth wherever it listeth" کے قول میں حضرت مسیح علیہ السلام نے بادِ نفسی سے بالاتر مرتبے کی جانب اشارہ کرتے ہوئے متصوفین نے ذات حق سے مراد لیے۔ "حیات" اور "عالم" کے الفاظ یہاں محل وہ حیاتیاتی اور نظریاتی معقولات Categories پر دلالت نہیں کرتے بلکہ کائنات کے اصول

واحد کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ انگریزی میں ایسی صورتوں اصطلاحات کا فقدان تھا جو مروجہ مذہبی الفاظ سے الگ اور علمی طور پر مستند اور جچی تلی ہوتیں۔ علامہ نے یہ اصطلاح وقتی ضرورت کے تحت بات سمجھانے کے لیے اختیار کی ہے اور اس سے یہ مراد نہیں لیا جا سکتا کہ وہ دین کو نظریاتی حالات اور حیاتیاتی ضرورت کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔

اب آیئے دوسرے نکتے یعنی توحید کی طرف۔ توحید علامہ کے الفاظ میں

بلاشبہ اساس اور بنیاد اسلام ہی وہ عملی اصول ہے جس سے ہم اس مقصد میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔ اس اصول کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم صرف اللہ کی اطاعت کریں، نہ کہ ملوک و سلاطین کی۔ پھر چونکہ ذات الٰہی فی الحقیقت روحانی اساس ہے زندگی کی، لہٰذا اللہ کی اطاعت فطرت محکمہ کی اطاعت ہے۔ اسلام کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے۔ جسے ہم اختلاف اور تغیر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ اب اگر کوئی معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے۔ اس کے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونا چاہئیں جو ہمیشہ اٹل رہیں۔ نظام و اضطراب قائم رکھیں، کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی ہی کی بدولت۔ لیکن دوامی اصولوں کا یہ مطلب تو نہیں کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے، اس لیے کہ تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی آیت ٹھہرایا ہے۔ اس صورت میں تو ہم اس شے کو کس کی

foundation of world-unity is the principle of Tauhid. Islam, as a polity is only a practical means of making this principle a living factor in the intellectual and emotional life of mankind. It demands loyalty to God, not to thrones. And since God is the ultimate spiritual basis of all life, loyalty to God virtually amounts to man's loyalty to his own ideal nature. The ultimate spiritual basis of all life, as conceived by Islam, is eternal and reveals itself in variety and change. A society based on such a conception of Reality must reconcile, in its life, the categories of permanence and change. It must possess eternal principles to regulate its collective life, for the eternal gives us a foothold in the world of perpetual change. But eternal principles when they are understood to exclude all possibilities of change which according to the Qur'an is one of the greatest signs of God, tend to immobilize what is essentially mobile in its nature. The failure of the Europe in political and social sciences illustrates the facts-

فطرت کی حرکت ہے، حرکت سے عاری کر دیں گے۔ اسی اصول کی تائید تو سیاسی اور اشتمالی علوم میں یورپ کی ناکامیوں سے ہو جاتی ہے۔ اسی اصول کی عالم اسلام کے پچھلے پانچ سو برس کے جمود سے۔ ■

ar principles the immobility of Islam during the last five hundred years illustrates the latter.[14]

اس ضمن میں سب سے پہلا اصل طلب مسئلہ یہ ہے۔ حقیقت مطلقہ جو 'کل یوم ھو فی شان'[15] ہے وہ کل یوم ھو فی شان کے مطابق مختلف و متغیر میں جلوہ گر ہے۔ اس تصور پر اپنی معاشرہ ثبات (الحی القیوم) اور تغیر (کل یوم ھو فی شان) دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے گا۔ سوال یہ ہوا کہ کیا 'کل یوم ھو فی شان' سے تغیرات عالم طبعی مراد لیا جا سکتا ہے۔ یا یہ صفات و افعال الٰہیہ سے متعلق ہے؟ دوسرا نکتہ یہ کہ مذکورہ بالا تصور وہ ہے جو کم و بیش اور بہ اختلاف اسالیب ہر دینی تہذیب کا تصور ہے اور اسی پر تمام روایتی معاشرے اپنی بنیاد رکھتے ہیں۔ اگر دونوں خصوصیات (ثبات و تغیر) کا لحاظ رکھنا لازم آتا ہے تو سابقہ تمام معاشروں کو بھی یہ حیثیت حاصل ہوگی اور اجتہاد و جو اس توازن کا اصول ظاہری ہے اسلام کا خصاص نہیں رہ جائے گا اور اگر ان دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھنے کے باوجود بھی وہ مظاہر ختم ہو سکتے ہیں جو عیسائیت میں پیدا ہوئے یا اسلام کے دور زوال میں پیدا ہوئے تو پھر یہ تصور اسلام کے اصول حرکت کی ضمانت بننے سے قاصر رہے گا۔

توحید ایک اصول کلی ہے۔ اسے ایک اصول نظری کی حیثیت سے پیش کرنے کی مصلحت یہ ہو سکتی ہے کہ اس طرح کائنات کا اصول تعلیل دریافت کیا جا سکے۔ توحید پہلے اظہار سے انسان کی اس کوشش کی کامیابی سے عبارت ہے جو وہ اپنے آدرش کے تحقق کے لیے کرتا ہے۔ دوسرے اظہار سے پیش کریں تو اس کی حیثیت بدل جاتی ہے، اسی طرح متغیر اور غیر متغیر یا فانی و باقی کے درمیان تعلق اور اس کی نوعیت کا تعین ایک کلی ضرورت نہیں بلکہ نظری تقاضا ہے۔ یہ نظر اور حس کو ایک مرکز پر لانے کا تقاضا ہے۔ نظر غیر متغیر کو گرفت میں لیتی ہے، حواس متغیر کی شہادت دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں حرکی اور غیر حرکی اور متحرک و غیر متحرک تصورات کے استعمال سے ہم غیر نامیاتی اقلیم سے باہر نہیں نکل پاتے۔ یہ غیر دینی حیات اشیاء کے خواص میں سے ہیں۔ یہ کہنا کہ دنیا متحرک اور حرکی

ہے اس بات کو مستلزم نہیں کہ یہ حرکت یا تحرک آئندہ بھی جاری رہے گا اور بڑھے گا کیونکہ تحرک یا حرکی حیثیت تو خارج سے آنے والے اثرات کے تحت بھی ہو سکتی ہے اور بلا مقصد و مست بھی ہو سکتی ہے۔

اسلامی معاشرے کے زوال کی وجہ جو علامہ نے بیان فرمائی ہے اس پر بھی غور کرنا مقصود ہے۔ زوال کے جتنے ذیلی، ضمنی اسباب بیان کئے جاتے ہیں ان کو ایک مرکزی سبب میں مرکز کیا جا سکتا ہے اور وہ ہے کہ اسلام کے مقصود سے غفلت اور اس کے حصول کے لیے شعوری کوشش کا فقدان۔ اسلامی معاشرہ بالفعل موجود نہیں رہا جب اس نے اپنے منصب (شھداء علی الناس) [۱۵] سے گریز کیا اور جس نے اپنے منصب سے روگردانی تب کی جب اسلام کے اس مقصود کے حصول سے غفلت کی جو دین کی طرف سے عائد ہوتا تھا۔

یہ نکتہ بھی غور طلب ہے کہ اسلام کا سیاسی پہلو وسیلہ ہے یا مقصود؟ قرآن میں اس کی تین جہات ملتی ہیں۔ اولاً یہ کہ انسان کو دنیا میں خدا کے خلیفہ کے طور پر پیدا کیا گیا ہے۔ اس منصب کی تکمیل کے لیے اسلامی ریاست کی تشکیل اور قیام بھی ایک درجے میں مقصود قرار پاتا ہے اور صرف وسیلہ نہیں رہتا۔ دوسری طرف قرآنی اصولوں پر ریاست کا قیام ایک لازمی وسیلہ بنتا ہے۔ ترویج اخلاق و احکام اس وقت تک ناممکن ہوتا ہے جب تک حائل اخلاق کے حصول کی راہ میں حائل خارجی موانع رفع نہ ہوں۔ اس کے لیے ریاست کی قوت ضروری ہے۔ نیز اللہ نے خلافت کا وعدہ ایمان اور عمل صالح سے مشروط کیا ہے۔ [۱۶]

نتیجہ یہ کہ اسلام ایسے افراد کا معاشرہ تخلیق کرنا چاہتا ہے جو روحانیت کے حامل اور فضائل اخلاق کے پیکر ہوں اور جو حضرت عیسیٰ کے الفاظ میں اس دنیا میں اللہ کا حکم نافذ کرنا چاہتے ہوں۔ بلاشبہ اہل اسلام کی ترقی کا دارومدار اس آدرش کے حصول کے لیے جدوجہد پر ہوگا اور ان کے زوال کا سبب اس سے غفلت قرار دیا جائے گا۔ اس اعتبار سے دیکھئے تو مسلمانوں کا زوال اس چیز کا شاخسانہ ہے کہ انہوں نے اسلام کو ایک ذاتی نفسی معاملہ بنا کر رکھ دیا اور علامہ کے الفاظ میں خلافت کو صرف ضرورت اور مصلحت کی چیز بنا لیا۔

اس کے بعد علامہ نے اجتہاد کے زوال کے اسباب میں تین بڑے عناصر بتائے ہیں۔ اول

.. partly owing to a misunderstanding of the ultimate motives of Rationalism and partly owing to the unrestrained thought of particular Rationalists, conservative thinkers regarded this movement as a force of disintegration, and considered it a danger to the stability of Islam as a social polity. Their main purpose, therefore, was to preserve the social integrity of Islam, and to realize this the only course open to them was to utilize the binding force of Shari'ah and to make the structure of their legal system as rigorous as possible. [20]

بجز تو عقلیت کے عقلی مقاصد سے لاعلمی اور کچھ بعض متکلمین کے بے روک ٹوک فکر سے قدیم طرز فکر کے حامی یہ سمجھتے تھے کہ تحریک عقلیت ایک انتشار انگیز قوت ہے جس سے بالآخر ایک نظام مدنیت اسلام کا استحکام ختم ہو جائے گا۔ وہ چاہتے تھے اسلام کا وحدہ اجتماعی برقرار رہے جس کا ان کے پاس کوئی ذریعہ ہوتا تو صرف یہ کہ شریعت کی قوت جامعہ سے کام لیں اور جہاں تک ہو سکے قوانین کے اندر سختی پیدا کرتے چلے جائیں۔ [20]

On its speculative side which developed later, Sufism is a form of freethought and in abidance with Rationalism. The emphasis that it laid on the distinction of *zahir and batin* (Appearance and Reality) created an attitude of indifference to all that applies to Appearance and not to Reality.

This spirit of total other-worldliness in later Sufism obscured men's vision of a very important aspect of Islam as a socio polity and, offering the prospect of unrestrained thought on its speculative side, it attracted and finally absorbed the best minds in Islam. The Muslim state was thus left

جہاں تک تصوف کے فکری پہلو کا، جس کا آگے چل کر نشوونما ہوا، تعلق ہے وہ آزاد خیالی ہی کی ایک شاخ تھا اور اس لیے عقلیت کا حلیف۔ اس نے ظاہر و باطن پر زور دیا اور اس طرح ہر اس چیز سے جس کا تعلق حقیقت کی بجائے مظہر و ہیئت سے تھا، کنارہ کشی کر لی۔ پھر جب تصوف کے اندر اگل یا دوسری دنیا کی روح سرایت کرتی چلی گئی، اسلام کا یہ بہت اہم پہلو کہ وہ ایک نظام مدنیت بھی ہے لوگوں کی نظروں سے اوجھل ہو گیا لہٰذا جہاں تک فکر و قیاس کا تعلق ہے ان کے غور و فکر پر بھی کوئی روک باقی نہ رہی۔ وہ اس کا سلسلہ جہاں تک چاہے پھیلا سکتے تھے۔ یہ صورت حالات تھی جس میں مسلمانوں

generally in the hands of intellectual mediocrities, and the unthinking masses of Islam, having no personalities of a higher calibre to guide them, found their security only in blindly following the schools.[22]

کے بہترین دل و دماغ تصوف کی طرف کھنچ گئے اور بالآخر اس میں جذب ہو کر رہ گئے۔ اسلامی ریاست کی باگ ڈور اب متوسط درجے کے افراد یا بے علم عوام کے ہاتھوں میں تھی تاآنکہ بعض کوئی باصلاحیت اور اولوالعزم انسان باقی نہ رہا جو ان کی رہنمائی کرتا۔ لہٰذا انھیں اپنی عافیت اسی میں نظر آئی کہ مذاہب فقہ کی اندھا دھند تقلید کرتے چلے جائیں۔[23]

For fear of further disintegration, which is only natural in such a period of political decay, the conservative thinkers of Islam focused all their efforts on the one point of preserving a uniform social life for the people by a jealous exclusion of all innovations in the law of Sharî'ah as expounded by the early doctors of Islam.[24]

یہ ایک طبعی امر تھا کہ سیاسی زوال اور انحطاط کے اس دور میں قدامت پسند مفکر اپنی ساری کوششیں اس بات پر مرتکز کر دیتے کہ مسلمانوں کی حیات ملی ایک یک رنگ اور یکساں صورت اختیار کر لے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اس طرح ان میں تفریق پیدا نہیں ہوگی۔ انہوں نے اس کا تدارک اس طرح کیا کہ فقہائے متقدمین نے قوانین شریعت کی تعبیر جس طرح کی تھی اس کو بدلوں کا توں برقرار رکھ کر ہر قسم کی بدعات سے پاک رکھا۔[25]

While it rises in revolt against the finality of the schools, and vigorously asserts the right of private judgement, its vision of the past is wholly uncritical, and matters of law it mainly falls back on the traditions

اقبال جیسا دور اندیش مفکر اس کا ایک مشکل تھے مگر اس نے مذاہب فقہ کی شخصیت سے انکار کیا اور اس لیے آزادی اجتہاد کے حق پر بھی بڑے شد و مد سے زور دیا لیکن ماضی کے بارے میں چونکہ اس کا نقطۂ نظر بہرحال غیر تنقیدی رہا لہٰذا وہ قانون میں

of the Prophet.[26]

اس نے اپنا اور دوسروں کا صرف احادیث پر رکھا۔[26]

اجتہاد کے زوال کے اسباب میں ایک بڑا سبب جو بیان کیا جا سکتا ہے وہ خلافت کا امور دنیا تک محدود ہو جانا تھا۔ اس سے اسلام کے لیے بھی ویسا ہی خطرہ پیدا ہو سکتا تھا۔

آگے چل کر علامہ نے اجتہاد کے ضمن میں ایک عقلی مسئلے پر گفتگو کی ہے اور ترکی کے مسئلہ خلافت کو بطور مثال پیش کیا ہے۔[27] کیا خلافت ایک شخص کی ہونی چاہیے یا یہ منصب ایک گروہ منتخب اسمبلی کے سپرد بھی کیا جا سکتا ہے؟ علامہ اس ضمن میں ترکی کے اجتہاد یعنی اسمبلی کی خلافت کے حامی ہیں۔ ترکی نے یہ فیصلہ مغرب جدید کی جمہوریت پر مبنی پولیٹیکل فکر کی روشنی میں کیا تھا لہٰذا اس مسئلے پر ذرا غور کرنے کی ضرورت ہے۔ علامہ نے اس نکتے کو بھانپ لیا تھا لہٰذا انہوں نے کہا کہ

اس لیے کہ ایک تو جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے، ثانیاً اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھ لیا جائے جو اس وقت عالم اسلام میں کام کر رہی ہیں، تو یہ طرز حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔[28]

The republican form of government is not only thoroughly consistent with the spirit of Islam, but has also become a necessity in view of the new forces that are set free in the world of Islam.[28]

اب یہاں سوال یہ ہے کہ دنیا کی سیاسی فکر بھی ارتقا پذیر ہے، رہی ہے اور سیاسی فکر کی نشوونما کی تفسیر بھی اسی اصول پر کی جا سکتی ہے جس پر فلسفیانہ فکر کی ترقی مبنی ہے۔

سیاسی فکر کی پہلی سطح پر شہنشاہی استبداد کو جائز بتایا جاتا تھا اور ایک شخص کو حاکمیت کا استحقاق دیا جاتا تھا۔ اس سے آگے بڑھے تو دوسری سطح کے نظریے پر پہنچے جو جزوی حقیقت ہی تھا اور اس کے پیچھے تین انقلاب تھے۔ اس کا نظریہ تھا کہ حاکمیت عوام کا حق ہے۔ اس رد عمل کو ری پبلکن یا اصول جمہوریت کہا گیا۔

ابھی دنیا اس مرحلے سے آگے نہیں بڑھی۔ یہ نظریہ یا دراصل الذکر نظریہ، دونوں ہی حقیقت سے کماحقہٗ ہم آہنگ نہیں ہیں۔ سوئم الذکر کا مقتضی مساوات، دراخوت ہے جس کے لیے لازم ہے کہ عوام بھی اپنی باری پر شریک حکومت ہوں۔ لیکن انسانی مساوات عمل کی دنیا میں افسانہ ہے امر واقعہ

نہیں۔ اسلام میں اس کا متبادل موجود ہے۔ مساوات سے اپنا حق حاصل کرنے کا رجحان ابھرتا ہے جبکہ سوال خلا کا متقاضی ہے کہ اگر میں کسی معاملے کو خود بخوبی انجام نہ دے سکوں تو یہ کام دوسرے مسلمان بھائیوں کے ہاتھ میں دیا جا سکتا ہے کہ وہ مجھ سے بہتر انجام دیں۔ میرے مفادات کا تحفظ ان کے سپرد کرنا ممکن ہے۔ جمہوری طرز فکر میں عنصر برابری کا دعویٰ اور اسلامی ریاست کی مساوات الگ چیزیں ہیں اس طرح جمہوریت میں عنصر فاعل جہد و عمل کا منبع وہی حقوق طلبی کا رجحان ہے جبکہ اسلامی ریاست میں یہ چیز اللہ کے حقوق ادا کرنے اور منظم معاشرے کے لیے، یا افراد کے لیے اپنا فریضہ انجام دینے سے مربوط ہے۔ جمہوریت میں منتخب اسمبلی عوام کو جواب دہ ہے جبکہ عوام کسی کو جواب دہ نہیں۔ اسلامی ریاست میں امیر (یا خلیفہ) اور عوام دونوں خدا کو جواب دہ ہیں۔ اس طرح جمہوریت میں عوام کے نمائندوں کا فیصلہ سربراہ کے لیے واجب العمل ہے جبکہ اسلام میں شوریٰ کا فیصلہ امیر کے لیے لازم العمل نہیں ہے۔ یہ ریاست نہ تو آمریت ہے، نہ استبدادیت۔ نہ جمہوریت بلکہ، بنیادی، الگ طرز حکومت۔ اگر اسلام کو جمہوریت یا کسی بھی طرز حکومت کے مترادف کہیں تو مسئلہ حل نہیں ہوتا۔

علامہ نے ابن خلدون کے حوالے سے درج کیا ہے کہ خلافت کے بارے میں تین نظریات پائے جاتے ہیں۔

یہ کہ خلافت ایک ہر شرائط ہے ضرورت اور مصلحت سے ہے، یہ کہ اس کی سرے سے ضرورت ہی نہیں۔ [23]

That Universal Imamate is a Divine institution, and is consequently indispensable. That it is merely a matter of expediency. That there is no need of such an institution.[23]

علامہ ان میں کسی نظریے کے بارے میں وضاحت سے تائید یا تردید کا رویہ ظاہر نہیں کرتے۔ تاہم ترک شاعر ضیاء گوکلپ کی نظم کے حوالے سے اور تین السطور مفہوم سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ دوسرے نظریے کے زیادہ قریب ہیں۔ نظم یوں ہے۔

In order to create a really effective political unity of Islam, all Muslim countries must first become independent, and then in their totality they should range themselves under one Caliph. Is such a thing possible at the present moment? If not to-day, one must wait.

In the meantime the Caliph must reduce his own house to order and lay the foundations of a workable modern State.
In the international world the weak find no sympathy; power alone deserves respect.[34]

ترکی کے فیصلے کا جواز علامہ اس اقتباس میں دے رہے تھے، مندرجہ ذیل میں تلاش کرتے ہیں۔ البتہ اشارہ اس جانب بھی کرتے ہیں کہ اسلام کا سیاسی نظام ایک شخصی خلافت کے بجائے جمعیت اقوام (اسلام) سے تقاضا ہے۔[35] ترکی کے حوالے اور بھی ہیں اور ان کی وجہ بالکل واضح ہے کہ اسلامی ممالک میں ترکی سب سے پہلے مغربی ثقافت اور ان مسائل کی زد میں آیا جن کے لیے اجتہاد کی ضرورت درپیش ہو سکتی تھی۔ علامہ کے زمانے میں یہی مثال سب سے نمایاں تھی کو بعد میں تمام مسلم ممالک میں اجتہادی کوششیں ہمیں نظر آتی ہیں۔ اس لیے اپنے عہد کی مسلمی اجتہاد پر ایک نظر ان کر پھر یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ

The question which confronts him today, and which is likely to confront other Muslim countries in the near future is whether the Law of Islam is capable of evolution, a question which will require great intellectual effort, and is sure to be answered in the affirmative.[36]

آج جو مسئلہ ترکوں کو درپیش ہے کل دوسرے بلاد اسلامیہ کو پیش آنے والا ہے اور اس لیے سوال یہ ہے کہ اسلامی قانون میں کیا تی الواقع حرکت نشوونما اور ارتقا کی گنجائش ہے۔ لیکن اس سوال کے جواب میں کہیں بڑی کاوش اور محنت سے کام لینا پڑے گا، مگر ذہنی طور پر مجھے یقین ہے کہ اس کا جواب اثبات ہی میں دیا جا سکتا ہے۔[37]

لیکن اس عمل میں بہت احتیاط کی ضرورت ہے کیونکہ آزاد خیالی اور آزادی رائے میں خطرات بھی مضمر ہیں اور ان کے جانب تاریخ عالم کا مطالعہ خصوصاً یورپ میں ہونے والے واقعات اشارہ کرتے ہیں۔ مسلم علماء کو اس ضمن میں بہت محتاط رویہ اپنانا چاہیے کہ اجتہاد کہیں انتشار فکر میں نہ بدل جائے۔[38]

اسلام کے قانون یافتہ اسلامی میں ترقی، وسعت اور نئی صورتحال کا سامنا کرنے کی صلاحیت ہے یا نہیں۔ اس کا جواب اثبات میں دیتے ہوئے علامہ نے ایک اور دلیل مغربی مورخین اسلام

سے بھی پیش کی ہے کہ اسلام کے طویل تاریخ میں اور خصوصاً ابتدائی ادوار میں جو فکر، مقصد و مکاتب فقہ ابھرتے رہے ہیں لہٰذا اس تعدد اور کثرت کو اسلامی فقہ کی لچک، وسعت پذیری اور استعداد ترقی کی دلیل جاننا چاہیے۔ [۲] لیکن کا مطالعہ یہ بات واضح کرتا ہے کہ اسلامی فقہ جامد نہیں ہے۔ تاہم فقہ کی تدوین یا تجدیدی جائزے سے عوام میں ایک رد عمل کا خدشہ ہے۔ پھر علماء اسلامی فقہ کے چار مآخذ بیان کرتے ہیں اور ان کے ضمن میں اپنے دور کے حالات کے پیدا کردہ مسائل کے حوالے سے تبصرہ کرتے ہیں۔ وہ دیکھتے ہیں اجماع کے حامل ہیں۔ اول یہ کہ اجماع کی حیثیت ناسخ قرآن کی ہے یا نہیں۔ اس کی علماء تردید کرتے ہیں۔ اسی ضمن میں علماء نے صحابہ کے اجتماعی فیصلوں کی حیثیت پر بھی بحث کی ہے اور بہت تفصیلات دی ہے۔ علماء کی نظر اس معاملے میں اس نزاکت کو ملحوظ رکھتی ہے جو قرآن و سنت ثابت، احادیث اور اطلاق پر فروع کے چار دائروں کے تقاضے سے پیدا ہوتی ہے۔ علماء کی رائے بالکل واضح ہے کہ قرآن اور سنت ثابتہ تو احکام شرعی کا واحد قطعی ہیں۔ احادیث کی حیثیت دوسری ہے۔ یا تو وہ اصل و نصوص کی شرح و تبیین کرتی ہیں یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اخلاقی فیصلوں کی خبر دیتی ہیں جو اصل و نصوص کے تحت آپ نے پیش آمدہ مسائل اور صورت ہائے احوال پر کیے۔ اول الذکر صورت میں احادیث خود ہی بجا متعلق بہ اصول و نصوص ہو جائیں گی اور موخر الذکر صورت میں یہ دائرہ اطلاق ہوگا جہاں تغیر کو دخل ہے، زمانے کے تقاضے اور عرف اور کئی مصالح کا لحاظ کرنا جائز ہے۔ اس دائرے میں تبدیلی اور اجتہاد کی کھلی اجازت ہے، یہیں بھی علماء کی ان عبارتوں کا ہے جو اجماع صحابہ کے ضمن میں پیش ہوئی ہیں۔ [۳]

کسی منتخب ادارے، اسمبلی یا پارلیمنٹ یا شوریٰ کو اجتہاد کا حق دینے کے بارے میں بھی علماء کا موقف بڑا محتاط ہے اور غالباً اسی احتیاط کے کارن قدرے مبہم بھی رہ گیا ہے۔ مگر یہ ابہام ان کے دور کی مجبوری ہے۔ دور غلامی، فکری جمود اور تعلیمی کمزوری کی موجودگی میں اس سے زیادہ اور کیا کہا جا سکتا تھا کہ "علماء کو اسلامی مجلس قانون ساز کا ایک موثر جزو بنایا جائے جو قانونی مسائل پر آزادانہ بحث کے لیے رہبری اور نگران کا فریضہ انجام دے۔" [۴] بالفعل تعبیرات کے امکان کا واحد موثر سد باب یہ ہے کہ مسلم ممالک کے تدریسی قانون کے نظام کی تشکیل نو کی جائے۔ اس کے دائرے کو وسعت دی جائے۔ اور اسے جدید اصول قانون کے بالانتخاب مطالعے سے متروح کیا

جائے۔"[۲۲]

احکام شرعی کے تعین میں الف و عادت اور عرف و رواج کی رعایت رکھنے کا نکتہ بہت اہم ہے۔ اس ضمن میں ہم ایک بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جو بہت سے مقامات پر غلط بحث کا سبب بنی رہی ہے۔ علامہ نے اس نکتے کی وضاحت کے لیے شاہ ولی اللہ کے اس فکری مغالطے کو واضح کیا ہے کہ شریعت بالجملہ اور شریعت بالاطلاق میں فرق کیا جانا چاہیے۔ شریعت بالاطلاق میں زمانے اور علوم انسانیہ کی رعایت ہوتی ہے۔ اور وہ بالجملہ کے لوگوں کے لیے واجب نہیں ہے۔ یہ عبارت حجۃ اللہ البالغہ سے ہے۔ شیخ سید صاحب نے اپنے حوالی اور نوٹس میں اس بحث کا جو حوالہ نقل کیا ہے وہ جلد ۱ ص ۱۱۸ کا ہے۔[۲۳] اس جلد اور صفحے پر یہ بحث موجود نہیں ہے۔ ازاں بعد شیخ صاحب نے اصل عربی عبارت نقل کی ہے جو ان کے بقول[۲۴] علامہ نے الکلام الفیصل میں دیکھی اور سید سلیمان ندوی کے نام خط میں اس کا حوالہ بھی دیا۔[۲۵] شیخ صاحب کے پیش کردہ متن کی عبارت فانما الکلام سے ماخوذ ہے کیونکہ عبارت کے درمیان سے چھ سطریں اور آخر سے دو سطریں جو شبلی نے حذف کیں[۲۶] وہی شیخ صاحب کی عبارت میں بھی محذوف ہیں اور کوئی اشارا نہیں ہے کہ یہاں عبارت مسلسل نقل نہیں کی گئی۔ حجۃ اللہ البالغہ کے عربی متن میں اگر یہ بحث دیکھا جائے تو واضح ہو جاتا ہے کہ شاہ صاحب کا مقصود وہ نہیں ہے جو ان سطور کے حذف کرنے سے برآمد ہوتا ہے[۲۷] اور جو شبلی نے اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد اردو میں بطور استنباط نتائج کے پیش کیا ہے۔ اس امر کی داخلی شہادت اس بات سے بھی ملتی ہے کہ شاہ صاحب نے اسی کتاب کی دوسری جلد میں الحدود کے عنوان سے سزاؤں کے بحث پر مفصل بات کی ہے۔ اگر وہ اسے اپنی اصطلاح میں شریعت بالجملہ میں سے نہ جانتے تو اسے شامل کیسے کر سکتے تھے۔[۲۸] غرض یہ کلیہ بھی قابل غور ہے کہ حدود و تعزیرات کو بھی کسی فقیہ نے غیر دائمی نہیں مانا۔ ان کے بارے کا طریقہ البتہ اطلاق کے دائرے کی چیز ہے اور اسے حسب ضرورت تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ مقصود یہ کہ شبلی کے اس غیر منقح استدلال سے ہمارے ہاں جو ایک نتیجہ نکالا گیا کہ کچھ احکام اسلام شریعت نہیں ہیں صرف وقتی حیثیت کی چیزیں ہیں اور ان اجزاء میں دائرہ اصول و نصوص کی چیز اس کو بھی سمیٹ لیا گیا ہے وہ درست نہیں ہے۔

چھٹا خطبہ

حواشی

۱) تھیلیز (انگریزی) ص ۵۷۔

۲) تھیلیز ہیرو (اردو) ترجمہ ڈاکٹر ہیرالڈ ص ۳۳۔

۳) گیج بلاری، کیمبرج ہسٹری۔ ۳۱۔

۴) ایضاً

۵) ابن اسحاق، سیرت رسول اللہ، مرتبہ سلیم فلط اوکسفورڈ ص ۱۵۱۔

۶) بلاذری، فتوح البلدان۔

۷) قرآن مجید ۹:۲۵۔

۸) ابن اسحاق، فتوح البلدان۔

۹) بلاذری، فتوح البلدان۔

۱۰) یہ لفظ Momentum سے ماخوذ ہے جو ایک قانون طبیعیات کی کتاب ہے جس کو یہاں (فلسفہ) کے علم کلام کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔

۱۱) ابن اسحاق، فتوح البلدان ص ۳۔۱۵۳۔

۱۲) بلاذری، فتوح البلدان۔

13) Martin Lings, *Muhammad, His Life according to the Earliest Sources*, The Islamic Texts Society, Cambridge, England, 1991, p-43-44

۱۴) تھیلیز (انگریزی) ص ۵۷۔

۱۵) تھیلیز ہیرو (اردو) ص ۳۳۔۳۲۔

۱۶) یہ سیدھے بازو کا نوٹ ہے جو انہوں نے اس جگہ سے پڑھا ہے۔

۱۷) ایضاً، ج ۳، ص ۱۔
۱۸) قرآن مجید ۲:۱۴۳۔
۱۹) قرآن مجید ۵۵:۲۶۔
۲۰) تکمیل ... (انگریزی) ص ۱۹۰۔
۲۱) تکمیل بجواب ... (اردو) ص ۲۳۱۔۲۳۰۔
۲۲) تکمیل ... (انگریزی) ص ۲۰۰۔۱۹۹۔
۲۳) تکمیل بجواب ... (اردو) ص ۲۳۱۔۲۳۱۔
۲۴) تکمیل ... (انگریزی) ص ۱۲۰۔
۲۵) تکمیل بجواب ... (اردو) ص ۲۳۲۔
۲۶) تکمیل ... (انگریزی) ص ۱۲۱۔
۲۷) تکمیل بجواب ... (اردو) ص ۲۳۵۔
۲۸) تکمیل ... (انگریزی) ص ۲۲۰۔۲۱۔
۲۹) ایضاً، ص ۲۱۰۔
۳۰) تکمیل بجواب ... (اردو) ص ۲۳۳۔
۳۱) بطلیموس ۱۶۴ء، امریکہ ۱۷۷۶ء، فرانس ۱۷۸۹ء۔
۳۲) تکمیل ... (انگریزی) ص ۱۲۹۔
۳۳) تکمیل بجواب ... (اردو) ص ۲۳۳۔
۳۴) یہ ترجمہ علامہ نے فکر کے بدلے تخیل سے لیا ہے۔
۳۵) تکمیل ... (انگریزی) ص ۱۲۹۔
۳۶) ایضاً، ص ۱۲۹۔
۳۷) تکمیل بجواب ... (اردو) ص ۲۵۱۔
۳۸) ایضاً
۳۹) ایضاً، ص ۱۳۱۔۱۳۰۔

۴۰) اس سلسلے میں یہ بھی عرض کر دوں کہ پہلے ایک اخباری بحث چلی تھی جس میں طرفین نے بنیادی امتیازات نظر انداز کر دیئے۔ دیکھیے یوسف کوریب "علامہ اقبال اور جدید اسلامی ریاست میں تعبیر شریعت کا اختیار" روزنامہ جنگ، ۱۰ فروری، ۱۹۸۷ء، اور یوسف لودھیانوی، "علامہ اقبال اور جدید اسلامی ریاست میں تعبیر شریعت کا اختیار" جنگ، ۲۵ مارچ، ۱۹۸۷ء، ۱۹ اپریل، ۲۶ اپریل، ۳ مئی، ۱۰ مئی، ۱۷ مئی، ۲۴ مئی، ۹ جون اور ۱۶ جون، ۱۹۸۷ء، "اقبال اجتہاد اور پارلیمنٹ" جنگ، ۱۹ مئی ۱۹۸۷ء، ۲۱ مئی، ۲۳ مئی ۱۹۸۷ء، اور عبدالحمید "عصر حاضر کے تقاضے اور اقبال" جنگ، ۱۸ مئی ۱۹۸۷ء، یوسف کوریب "پاکستان، اقبال اور اجتہاد" نوائے وقت، ۹۔۸ جون، ۲۱، ۱۸ جون، ۱۹۸۳ء، اور امین "اسلامی ریاست میں تعبیر شریعت کے مسائل" نوائے وقت، ۱۳۔۱۲ جولائی، ۱۹۸۷ء، یوسف کوریب "اقبال کا فکری اجتہاد اور پاکستان" نوائے وقت ۲۳ اگست ۱۹۸۷ء۔

۴۱) تشکیل ... (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۳۰۔

۴۲) ایضاً

۴۳) ایضاً، ص ۱۴۶۔

۴۴) ایضاً، ص ۱۴۷۔

۴۵) شیخ عبداللہ، اقبال کامل، اول، ص ۱۴۳۔۱۶۰۔

۴۶) رئیس فیملی اسرار، علم الکلام و الکلام، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۸۷ء، محولہ بالا، ص ۸۰۔۲۳۷۔

۴۷) شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ، عربی، دار الکتب الحدیثہ، مکہ مکرمہ، ۲ جلد، اول، ص ۸۰۔۲۳۷۔

۴۸) ایضاً، جلد دوم، صفحات ۷۷۔۵۶ اسلامی سزاؤں کے کلاز کے ضمن میں اس نکتے کی وضاحت کے لیے کتاب کے آخر میں ملاحظہ کیجیے ضمیمہ نمبر ۲ "سزا یا جزا"

کیا مذہب کا امکان ہے؟

اس خطبے میں علامہ نے کانٹ کے اسلوب میں ایک سوال اٹھایا ہے۔ ان کا مقصود اس سوال کا اثبات میں جواب دینا ہے۔ اس سوال کا جواب ہمیشہ مکمل رہتا ہے جب تک ایک اور سوال اس سے منسلک کر کے نہ دیکھا جائے کہ مذہب کا امکان کیسے ہے؟ اس کی تحصیل کے لیے وہ شرائط طے کرنا ہوں گی جن کے بروئے کار آنے سے مذہب کا ایک امر واقعہ کے طور پر تحقق ہوتا ہے۔

علامہ کہتے ہیں کہ

اجمالاً پر کہیے تو مذہبی زندگی کی تقسیم تین ادوار میں ہو جاتی ہے جن میں ہر دور کو ایمان، فکر اور معرفت کے ادوار سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ پہلا دور ایمان کا ہے، دوسرا فکر، تیسرا عرفان حقیقت کا۔ دورِ اول کی خصوصیت تو یہ ہے کہ اس میں مذہب کا ظہور ایک ایسے نظم و ضبط کی شکل میں ہوتا ہے جسے افراد یوں، یا اقوام ایک حکم کے طور پر اس لیے بے چون و چرا قبول کر لیتے ہیں۔ انہیں اس امر سے بحث نہیں ہوتی کہ اس نظم و ضبط کی حکمت اور روح عقل و فکر کیا ہے اور مصلحت کیا۔

Broadly speaking religious life may be divided into three periods. These may be described as the periods of 'Faith' 'Thought' and 'Discovery' In the first period religious life appears as a form of discipline which the adividual or a whole people must accept as an unconditional command without any rational understanding of the ultimate meaning and purpose of that command. This attitude may be of great consequence in the social and political history of a people, but is not of much consequence in so far

as the individual's inner growth and expansion are concerned. Perfect submission to discipline is followed by a rational understanding of he discipline and the ultimate source of its authority In this period religious life seeks its foundation in a kind of metaphysics—a logically consistent view of the world with God as a part of that view In the third period metaphysics is displaced by psychology, and religious life develops the ambition to come into direct contact with he Ultimate Reality It is here that religion becomes a matter of personal assimilation of life and power; and the individual achieves a free personality, not by releasing himself from the fetters of the law, but by discovering the ultimate source of the law within the depths of his own consciousness.[1]

سیاسی اور ملی اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ طرز عمل قوموں کی تاریخ میں بڑے بڑے دور رس اور وقیع نتائج کا باعث ہوتا ہے لیکن جہاں تک افراد کے اندرونی نشوونما اور وسعت ذات کا تعلق ہے اس پر اس سے کوئی خاص اثرات مرتب نہیں ہوتے۔ نظم و ضبط کی پوری پوری اطاعت کے بعد وہ زمانہ آتا ہے جب لوگ عقلاً اس پر غور کرتے اور سمجھنا چاہتے ہیں کہ اس کا حقیقی مرجع کیا ہے۔ جلی ہوئی ہے کہ اس دور میں مذہب کو کسی ایسی مابعد الطبیعیات کی احتیاج رہتی ہے جو اس کے لیے ایک اساس کا کام دے سکے۔ یعنی منطقی اعتبار سے کائنات کے کسی ایسے نظریہ کی جو تضاد و تناقض سے پاک ہو اور جس میں خدا کے لیے بھی کوئی جگہ ہو۔ لیکن تیسرا دور آتا ہے تو مابعد الطبیعیات کی جگہ نفسیات کے لیے خالی ہو جاتی ہے اور انسان کو یہ آرزو ہوتی ہے کہ حقیقت مطلقہ سے براہ راست اتحاد و اتصال قائم کرے۔ چنانچہ یہی مرحلہ ہے جس میں مذہب کا معاملہ زندگی اور طاقت و قدرت کا معاملہ بن جاتا ہے اور جس میں انسان کے اندر یہ صلاحیت پیدا ہوتی ہے کہ ایک آزاد اور بااختیار شخصیت حاصل کر لے، شریعت کے سرچشمہ کو توڑ کر نہیں بلکہ خود اپنے اخلاقی شعور میں اس کے منابع سے۔[2]

مذہبی زندگی کی اس تقسیم سرگانٹ کی بنیاد پر مبنی ہے۔ غور کیا جائے تو اس میں مضمر دلیل یہ سمجھ میں آتی ہے کہ مذہب ایک طبیعی طور پر نشوونما پانے والی چیز ہے۔ جو اپنے آخری دور میں اپنے

کمال کو پہنچ جاتی ہے۔ اس استدلال کو آگے بڑھانے کی راہ میں فوری طور پر کچھ اشکالات درپیش ہوتے ہیں۔ پہلے تو ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ "خیر القرون قرنی" کی حدیث اور دیگر ارشادات نبوی جو اپنے دور اور اس دور کے لوگوں کی دینی کیفیت کو مابعد کے ہر زمانے سے بہتر قرار دیتے ہیں ان کو اس استدلال سے کیسے مطابقت دی جائے گی۔ دوسرا نکتہ یہ ہوگا کہ اگر اسے سن وعن اور لفظوں کی ظاہر لفظوں کر لیا جائے تو صورتاً بارہ دم (یا مابعد کے کسی بھی بڑے آدمی) کو پیغمبر، وسعت ذات اور اندرونی نشوونما" ابوبکر و عمر (رضی اللہ عنہما) سے فائق ماننا لازم آئے گا۔

علامہ اس مشکل سے نا آشنا نہیں تھے۔ لہذا ہماری رائے میں اس نکتے کو افلاطونی طور پر قبول کرنے کے بجائے عمودی اور بہ یک آن شمار کرنا چاہیے۔ یعنی یہ کہ یہ تین درجات بیک وقت مختلف لوگوں میں پائے جاتے ہیں۔ اگر اسے اس طرح نہ لیا جائے تو یہ حدیث ہی سے نہیں قرآن سے بھی ٹکرا جائے گا جو "ثلۃ من الاولین و قلیل من الاخرین" کے الفاظ سے اس کمال باطنی کی، کثرت اور دور کو پہلے ادوار سے منسوب کرتا ہے۔ نتیجتاً عقائد کے مسلمہ مسئلے یعنی نقصیت صحابہ و آخرین کے بھی خلاف جائے گا۔ بنابریں اس نکتے پر دوسرے انداز سے نظر کرنے کی ضرورت ہے کہ مذہبی زندگی اور کتاب و سنت پر ایمان نبی کی علم بالغہ شخصیت سے پیدا ہوا۔ اہل ایمان کو جتنا بھی زمانی ان کے سرچشمہ ایمان سے ہوتا جائے گا اتنا ہی ضعف ایمان کا شکار ہوتا جائے گا۔ ایمان و ایقان کے ضعف کے ساتھ مذہبی زندگی کا دور نظر جنم لیتا ہے۔ اس مرحلے پر معاشرہ اپنے سرچشمہ فیض کی عقلی توجیہ تلاش کرنا شروع کرتا ہے تاکہ عملی زندگی میں ایک نیا تحرک پیدا ہو سکے۔ یہ زوال کا آغاز ہوتا ہے۔ عقلی بنیادوں کی یہ تلاش اصول اخلاقیت، وجدان یا عقلیت پر کسی میں سے کسی پر بھی مبنی ہو سکتی ہے۔ اس مرحلے پر نظریہ سازی ہوتی ہے۔ یہ نظریہ سازی کسی ترقی کی علامت نہیں بلکہ اس کے برعکس ایک کمزوری کا اظہار ہوتی ہے۔ اس کی وضاحت کے لیے مندرجہ ذیل اقتباس دیکھیے۔

> Now, the need for explanation does not increase with one's knowledge; rather, it becomes necessary to the extent that one is ignorant and has lost the immediate grasp of things through a dimming of the faculty of intuition and insight. As Islamic

civilization drew away gradually from its source of revelation, the need for explanation increased to the degree that the spiritual insight and the perspicacity of men diminished. The early generations needed only a hint or directive *(isharah)* to understand the inner meaning of things, men of later centuries needed a full-fledged explanation. Through Ibn 'Arabi Islamic esotericism provided the doctrines which alone could guarantee the preservation of the Tradition among men who were always in danger of being led astray by incorrect reasoning and in most of whom the power of intellectual intuition was not strong enough to reign supreme over other human tendencies and to prevent the mind from falling into error.[3]

علامہ نے مذہب کے امکان کا اثبات دو بنیادوں پر کیا ہے۔

۱۔ کانٹ نے اس سوال کا جواب نفی میں دیا تھا کہ کیا مابعد الطبیعیات کا امکان ہے؟۔ یہ نفی جواب قابل قبول نہیں ہے کیونکہ اس سے مذہبی حقائق کی تردید لازم آتی ہے۔

۲۔ مذہب ایک امر واقعہ ہے اور اس پر کئے جانے والے تمام اعتراضات کا کامیابی سے رد کیا جا سکتا ہے۔

کانٹ نے مابعد الطبیعیات کے مسئلے پر جو اعتراض اٹھایا تھا اس کے دو پہلو ہیں۔ مابعد الطبیعیات بطور ایک علم (Science) اور مابعد الطبیعیات من حیث الاسم۔ کانٹ نے مابعد الطبیعیات کے بطور ایک سائنس کے امکان سے انکار کیا ہے۔ جبکہ مابعد الطبیعیات اس کے لیے اتنی اہم ہے کہ اس نے اپنی کئی فلسفے کی بنیاد اس پر رکھی ہے۔ علامہ نے اس کی تردید کرتے ہوئے دونوں حیثیتوں کو ایک ہی شمار کیا ہے اور اس لیے تردید کی بنیاد اس بات پر رکھی ہے کہ مذہب اور فلسفے کا مسئلہ مشترک ہے۔ لہٰذا مابعد الطبیعیات کا عدم امکان مذہب کے عدم امکان کو مستلزم ہے۔ کانٹ کے استدلال کا رخ دوسری طرف ہے۔ اس کے تسلیم کرنے سے مذہب کی تردید ضروری نہیں۔ حقیقت مطلقہ موجود ہو سکتی ہے اور میرے پاس فراہم قوائی علم اس کو گرفت میں لانے سے قاصر ہو سکتے ہیں یا یہ حقیقت میرے قوائی علم کے احاطے میں نہیں آ سکتی یا میری حقیقت کا اثبات نہ پانے

(یعنی اور اس کی ذات کے علم سے عجز کا اقرار کرنے میں کوئی تضاد نہیں۔

آگے بڑھیے تو امکان مابعد الطبیعیات کے سلسلے میں کانٹ کا تشفی جواب اس لیے قابل قبول نہیں کہ ہمارے پاس ایک علم عطا کرنے والی واردات موجود ہے جسے وجدان Intuition کہا گیا ہے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ اس دلیل سے دوسرے اور تیسرے مقدمے کے استدلال سے مفر اختیار کیا جاتا ہے اور یا تو اس کے نتائج قبول کرنا مشکل ہو جاتا ہے یا یہ دعویٰ کہ ہمارے پاس ایک ایسا علم ہے جس کی بنیاد پر کانٹ کی دلیل کا توڑ کیا جا سکتا ہے، جھوٹا پڑتا ہے۔

دوسرے مقدمے میں وجود باری کی معروف دلیلوں کا تذکرہ کرنے کے بعد علامہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ اگر وجود اور فکر یا معقول و محسوس کی دوئی ختم ہو جائے تو یہ دلائل نتیجہ خیز ہو سکتے ہیں۔[2] مابعد میں علامہ نے اس دوئی کو ختم کرنے کے لیے اپنے مطلق کا نظریہ پیش کیا۔ اس کا دعویٰ تھا ایک چیز مضمر تھی کہ اگر فکر اور وجود واحد الاصل ہوں تو فکر حقیقت تک رسائی کے لیے کفایت کرے گی اور وحدت مان لی جائے تو کانٹ کی تردید کسی اور بنیاد پر کرنا ہو گی اور صرف ایک ایسے تجربے (واردات) کا امکان کافی نہ ہو گا جو حصولی علم کا سبب ہو۔

ممکن ہے علامہ نے اس الگ نوع کے تجربے کی بنیاد پر وحدت فکر و وجود کی بات کی ہو۔ وہ خودی کے دو پہلوؤں کا تذکرہ کرتے ہیں۔ Efficient اور Appreciative موخر الذکر کا تعلق تخلیقی اور جمالیاتی شعور سے ہے، وہ وہ ہے جو کسی شاہکار ہنر کے مشاہدے میں روپ عمل ہوتا ہے۔ یہاں پھر ہم جمالیاتی شعور اور علمی شعور میں امتیاز کر سکتے ہیں۔ کسی حسین شے کے مشاہدے میں ہم اپنے آپ سے باہر چھلک پڑتے ہیں، اس کا مظاہرہ اپنی خودی سے بے خود کر دیتا ہے اور ہم ایک طرح سے اپنے آپ سے اوپر اٹھ جاتے ہیں۔ ان مشاہدات میں منظور پر ارتکاز توجہ کی وجہ سے ناظر گویا غائب ہو جاتا ہے۔ ناظر و منظور کی دوئی ختم نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس عالم و معلوم کی دوئی حصول علم کی شرط ہے۔ مابعد میں Appreciative کا لاشعور خون جگر کی داد دینے سے متعلق ہے، حصول علم کے معاملے میں اس کی نسبت قائم نہیں ہوتی۔

دوسری طرف اس الگ نوع کی واردات کے دعاوی میں علامہ مندرجہ ذیل نکات پر غور کی دعوت دیتے ہیں۔

The standpoint of the man who relies on religious experience for capturing Reality must always remain individual and incommunicable for concepts alone are capable of being socialized.[7]

لہٰذا جب صرف مذہبی واردات پر قناعت کرتے ہوئے ہم حقیقت تک پہنچنا چاہتے ہیں تو ہمارا نقطۂ نظر لازماً انفرادی ہو جاتا ہے اور اس لیے ناممکن ہے ہم دوسروں کو بھی اس میں شریک کر سکیں۔[8]

The fact, however that religious experience is incommunicable does not mean that the religious man's pursuit is futile. Indeed the incommunicability of religious experience gives us a clue to the ultimate nature of the ego.[9]

اعتراض کا جواب علامہ نے یہ دیا کہ بہرحال مذہبی واردات کو اگر دوسروں تک پہنچانا ممکن نہیں تو اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اہل مذہب کی جستجو سراسر عبث اور لاحاصل ہے، کیونکہ ان واردات کی یہی ناقابلِ ابلاغ خصوصیت ہے جس سے ہمیں خودی کی حقیقت کا تھوڑا بہت سراغ مل جاتا ہے۔[10]

They possess a cognitive value for the recipient, and what is much more important, a capacity to centralize the forces of the ego and thereby to endow him with a new personality.[11]

اور یہ بھی کہ

ان کے اندر بھی صاحبِ واردات کے لیے تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے۔ لیکن یہاں جو بات اہم ہے وہ یہ کہ یہی مشاہدات ہیں جن کی بدولت صاحبِ مشاہدات اپنی خودی کی قوتوں کو ایک مرکز پر لاتا اور اس طرح ایک نئی شخصیت کی تعمیر کر لیتا ہے۔[12]

اس پس منظر میں جب ذاتِ نبوی کی واردات باطنی کی معنویت پر غور کیا جائے تو یوں لگتا ہے کہ یہ محض حقیقتِ مطلق کا نہیں بلکہ حقیقتِ مطلق اور فردِ شخصی کا ہے جو انسانوں کے لیے ہدایت نازل کرتا ہے اور جو اسے وصول کرنے والے کے لیے ہی تعقل کا عنصر نہیں رکھتی بلکہ نوعِ انسانی کے لیے قابلِ ابلاغ بھی ہوتی ہے۔ وحی نبوی تصورات Concepts کی شکل میں ہوتی ہے اور قابلِ ابلاغ بھی اور وہ نبی کی ذمہ داری اور "بلغ ما انزل الیک من ربک" کے معرضِ خطر میں پڑ جائے۔ صوفیانہ کشف والہام اور نبوت کی اس جہت میں امتیاز بہت ضروری ہے۔

دوسرا اعتراض جو علامہ پر وارد کرتے ہیں یہ ہے کہ ذہنی واردات جلی، مبہم اور نفسیاتی مرض کا شاخسانہ ہے اور آنحضرت نفسیاتی مریض تھے لہٰذا ان واردات کی صداقت مشکوک ہے۔ علامہ نے کہا کہ چلیے اگر یہ فرض بھی کر لیں کہ نفسیاتی مرض تھا تو بھی کیا ایسے ہی نظریے نفسیاتی اعتبار سے آنحضرت صلعم کی دیگر واردات کے بارے میں بھی قائم کیے جاتے ہیں۔ لیکن ذرا سوچیے تو کہ

جب کوئی انسان تاریخ عالم کا رخ بدلنے کے لیے بول کر اسے ایک نئی سمت پر ڈال دے تو نفسیات کے لیے اس سے زیادہ اہم مسئلہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہم ان وارداتِ کی تہہ تک پہنچ کر تحقیق کریں جن کی بدولت غلاموں کے اندر وہ صفات پیدا ہوئیں کہ انہوں نے دنیا کی امامت اور رہنمائی کا فریضہ ادا کیا اور جن کی زبردست قوتوں اور نسلوں کے اخلاق و کردار اس طرح بدلے کہ ان کی زندگی نے ایک بالکل نئی شکل اختیار کر لی۔[15]

If a psychopath has the power to give a fresh direction to the course of human history, it is a point of the highest psychological interest to search his original experience which has turned slaves into leaders of men, and has inspired the conduct and shaped the career of whole races of mankind.[16]

یہاں بھی یہ بات پیش نظر رہے کہ علامہ نے اپنے مخاطبین کی رعایت سے یہ بات تسلیم کی کہ اگر تمہارے مفروضے پر ہی چلیں تب بھی یہ ماننا پڑے گا کہ یہ شخصیت اپنے ذہن کے تانے بانے کی اسیر نہیں تھی بلکہ خارجی معروضی حقیقت سے رابطے کی وجہ سے کارہائے انجام دے رہی تھی۔ تاہم یہ بات غور طلب ہے کہ علامہ نے قرآن کا صریح دعویٰ کہ "و ما انت علیہم بمسیطر" دلیل میں پیش نہیں کیا اور یہ نہیں بتایا کہ اس طرح کی عضویاتی خرابی کی بنا پر نفسیات میں مستقر شخصیت صرور ہوتی ہے جبکہ آنحضرت کی شخصیت میں کسی طرح بھی اس کا شائبہ نہیں تھا۔ آگے چل کر علامہ نے اس نکتے کو حزیں وسعت دی ہے اور اپنے پرانے استدلال کی توسیع کے لیے استعمال کیا ہے۔ استدلال یہ تھا کہ ایک الگ نوع اور مرتبے کے تجربے کا امکان ہے کہ جس کے نتائج تاریخ نے بلا تردد قبول کیے ہیں۔ اس تجربے کے امکان سے مذہب کا اثبات فراہم ہوتا ہے۔ اس نکتے کے ضمن وہ کہتے ہیں کہ

ممکن ہے نفسیات جن افراد کو بظاہر دماغی مریض تصور کرتی ہے ان میں فی الواقعہ کوئی ایسی ہستی بھی نکل آئے جس کا فکر سے غیر معمولی ربط ملا ہو اور جو

Perhaps a psychopath endowed with a great intellect—the combination is not an impossibility—may give us a clue to such

اس قسم کا کوئی طریق وضع کر سکے۔ ہمارے نزدیک یہ استخراج غیر ممکن نہیں۔ جدید یورپ میں نطشے جس کی زندگی اور سرگرمیوں سے کم از کم ہم اہل مشرق کے نزدیک تو نفسیات مذہب کی رو سے بڑے دلچسپ مسائل پیدا ہو جاتے ہیں، خلقی طور پر اس قابل تھا کہ اس کام کا بیڑا اٹھا سکے۔ اس کے دماغ کی سرگزشت پر نظر ڈالیے تو مشرقی تصوف کی تاریخ میں اس قسم کی اور بھی مثالیں مل جائیں گی۔ بے شک نطشے نے اپنے اندر عالم لاہوت کی ایک جھلک دیکھی اور وہ ایک نظم قائم کرنے کے سامنے آئی۔ ہم اس کو نظم قائم نہیں کہیں گے کیونکہ یہ جھلک جس کی بدولت اس میں ایک پیغمبرانہ وجدانیت پیدا ہو گئی، وہ اصلیت جو اس قسم کی تجلیات کو کسی نہ کسی طرح زندگی کی مستقل قوتوں میں تبدیل کر دیتی ہے۔[16]

a technique. In modern Europe, Nietzsche, whose life and activity form, at least to us Easterns an exceedingly interesting problem in religious psychology, was endowed with some sort of a constitutional equipment for such an undertaking. His mental history is not without a parallel in the history of Eastern Sufism. That a really imperative vision of the Divine in man did come to him, cannot be denied. I call his vision imperative because it appears to have given him a kind of prophetic mentality which, by some kind of technique, aims at turning its visions into permanent life-forces.[16]

یہاں ایک اشکال ہے کہ ایک عام آدمی کی زندگی میں یہ روحانی طلب ہوتی ہے اور ایک نبی کی زندگی میں اس طلب کی تکمیل ایک ماورالطبیعاتی وسیلے سے ہوتی ہے۔ ان میں فرق کیا چاہیے۔ وہ نطشے کو نبی آسا قرار دیتے ہیں کیونکہ۔

I confront alone', he says, 'no immense problem: it is as I am lost in a forest, a primeval one. I need help. I need disciples. I need a master. It would be so sweet to obey. And again: Why do I not find among the living men who see higher than I do and have to look down on me? Is it only that I have made a poor search? And I have so

یہ صرف میں ہوں جسے ایک بڑا مسئلہ درپیش ہے۔ معلوم ہوتا ہے میں کسی جنگل میں کھو گیا ہوں، کسی ازلی جنگل میں۔ کاش کوئی میری دلگیری کرتا۔ میرے کچھ مرید ہوتے۔ میرا کوئی آقا ہوتا۔ اس کی اطاعت میں کیسا لطف ملتا۔ وہ یہ بھی کہتا تھا مجھے اس طرح کے انسان کیوں نہیں ملتے جن کی نگاہیں مجھ سے بھی بلند ہوتیں، جو مجھ کو حقارت سے دیکھتے۔ شاید اس لیے کہ میں نے ان کی تلاش میں

great a longing for such.[11] پورے خلوص سے کام نہیں لیا، حالانکہ میں ان کے لیے تڑپ رہا ہوں۔[12]

سطور بالا میں مذکور استدلال کو قبول کرنے میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر اس تجربے کے عملی نتائج کو اس کی صداقت کی دلیل بنایا جائے تو وہ تمام انبیاء اس زمرے سے خارج ہو جائیں گے جو معاشرے میں تبدیلی نہ لا سکے یا جن پر ان کی قوم غالب آ گئی۔ اور اگر ان کو بھی ناکامی کے باوجود شامل کیا جائے تو پھر ناکام ہونے بھی امید وار بن سکتا ہے۔ یہ التباس اس لیے ہوا ہے کہ علامہ کے استدلال سے یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ شاید وہ نبوت کا جوہر اس نوع کے سوالوں کو قرار دے رہے ہیں جو نطشے کے ذہن پر طاری تھے۔ یہاں ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ جوہر نبوت ان سوالوں کے ناقابل خطا حل میں منحصر ہے جو ایک مابعد الطبیعیاتی منبع سے حاصل ہوتا ہے۔ صرف سوالوں کا وجود اس جوہر کے ہونے کی دلیل نہیں۔ علامہ نے اس ضمن میں اور قبل ازیں اور مقامات پر بھی نظریۂ ارتقاء کا حوالہ دیا ہے اور قدیم مسلمان حکماء اور متکلمین کے ہاں اس نظریے کے مماثل نظریات کی نشاندہی کی ہے۔ اس سلسلے میں اخوان الصفا[13] اور ابن مسکویہ[14] اور مولانا روم کا تذکرہ بھی آیا ہے۔ یہ بات بھی درست کہ ان کے خیالات اور ڈارون والے نظریۂ ارتقاء میں ظاہری مشابہت بھی نظر آتی ہے اور اس بنا پر ہمارے بعض نقد نگاروں نے بھی ان حضرات کے خیالات کو ڈارون سے مشابہ قرار دیا ہے۔[15] تاہم اگر غور کیا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مشابہت بالکل سطحی ہے اور اسلام میں کسی بھی مفکر نے اس معنی میں ارتقاء کا اثبات نہیں کیا جس میں مغرب کے مفکرین نے کیا اور جو آج سائنس دنیا کا مسلمہ رائج الوقت ہے۔ اخوان الصفاء کے ہاں اس نظریے کے بارے میں سید حسین نصر لکھتے ہیں۔

> The chain of Being described by the Ikhwan possesses a temporal aspect which has led certain scholars to the view that the authors of the *Rasa'il* believed in the modern theory of evolution. From what we have discussed thus far however the divergence of the Ikhwan from modern theories of evolution should be clear. First of all, according to the *Rasa'il* all changes on earth occur as acts of the Universal Soul and not by an independent agent acting within

bodies here on earth. Secondly, according to the Ikhwan this world is a shadow of another world more real than it, and the "ideas" of everything in this world actually exists in the other, so that there is no question of a species changing into another because the "ideas" of each species is a form which is beyond change and decay. In the words of the Ikhwan

"The species and genus are definite and preserved. Their forms are in matter. But the individuals are in perpetual flow; they are neither definite nor preserved. The reason for the conservation of forms, genus and species, in matter is the fixity of their celestial cause because their efficient cause is the Universal Soul of the spheres instead of the change and continuous flux of individuals which is due to the variability of their cause."

The distinction between the traditional doctrine of predestination and the modern theory of evolution is clearly stated in these words of the Ikhwan themselves.

There do exist, however, certain similarities between the views of the Ikhwan and modern theorists in that both believe that the date of mammals, just as minerals precede the plants. Also, the Ikhwan believe in the adaptation of organisms to their environment, much in the manner of the authors of the nineteenth century but the authors of the *Rasa'il* consider it from a different perspective. Their whole conception of Nature is, of course, teleological. Everything exists for a purpose, the final purpose of the cosmos being the return of multiplicity to Unity within the heart of the cosmos. It is only in this context that the appearance in time of each kingdom is considered.[7]

In the Universe, where the wisdom of the Creator is to be seen everywhere, every occurrence has its reason and shows the wisdom of God, so that each creature possesses those faculties which conform to its needs. With respect to the animals, the Ikhwan write:

"Providential wisdom stipulates that an animal be given an other

organs than these. If it were otherwise the animal would be hindered and its safety and continued existence endangered.

"Adaptation to the environment" is not the result of struggles for life or "survival of the fittest" but comes from the wisdom of the Creator, Who has given to each creature what corresponds to its need. In the deepest sense, what separates all these ideas of the Ikhwan from their modern counterparts is that for the Ikhwan the hands of God were not cut off from creation after the beginning of the world, as is the case with the deists. On the contrary, every event here "below" is performed from "above" by the Universal Soul, which is God's agent.

Consequently the purpose of the study of Nature is to see there "vestiges of God" —the *vestigia Dei* as the medieval Latinists used to express it — so that, thanks to the analogy existing between the Universe and man, the soul through this knowledge of cosmic realities can come to know itself better and ultimately be able to escape from the earthly prisons into which it has fallen. "Thy soul, oh Brother, is one of the pure forms. Use your efforts then to know it. Thou willst succeed probably in saving it from the ocean of matter to raise it from the abyss of the body and deliver it from the prison of Nature"

یہی مفاد ان مسکویہ کی الفوز الاصغر کا ہے اور اسی کا اطلاق مولانا روم پر ہوتا ہے۔ مثنوی میں مولانا نے جو تمام مراتب سے گزرنے کا ذکر کیا ہے اس کی تشریح مغربی ارتقائی نظریات سے بالکل جدا گانہ ہے اس ضمن میں ڈاکٹر نصر لکھتے ہیں۔

In discussing the classification and morphology of plants and animals a comparison may be made between the traditional concept of gradation and the modern notion of evolution. There is no doubt that many Muslim authors like Biruni and the Ikhwan were quite aware of the meaning of fossils and of the fact that during other periods of the history of the earth flora and fauna of a different kind existed on the surface of the earth. Moreover, the idea of the gradation of being or the passage of the One Spirit

through all the realms of nature has been expressed by many philosophers and Sufis.

All schools of Islamic thought are based on the fundamental concept of the hierarchy of being but envisage it in different ways. The peripatetics speak of the levels of the Ptolemaic cosmos as symbols of the levels of being, and the Illuminationists of the longitudinal angelic order. The Sufis of the school of Ibn Arabi expound their teachings in the language of the Divine Presences and the followers of Mulla Sadra base their teachings upon the doctrine of transubstantial motion *(al-Asfar al-jawhar tiyah)*.

The sapiential schools of Islamic thought all believed in the vertical movement, towards perfection in a Universe in which all the possibilities of the higher states of being are present here and now and not in some imagined time in the future. They, therefore, stand totally opposed to evolution in its modern sense, whatever may be the appearances. They reject completely the views of those modernised Muslims who themselves have been affected by the psychosis of evolution and progress.[25]

اس سلسلے میں تفصیلات بہت ہیں[۲۵]۔ ہم صرف مثال کے طور پر سطور ذیل پیش کرتے ہیں۔

In all sacred Scriptures and traditional sources whether they speak of creation in six days or of cosmic cycles lasting over vast expanses of time, there is not one indication that higher life forms evolved from lower ones. In all sacred books man descends from a celestial archetype and does not ascend from the ape or some other creature. Whatever concoctions of scriptural evidence have been made up to support modern evolutionary theory since the last century they are based upon the forgetting of the traditional and sapiential commentaries and on interpreting the vertical scale of existence in a temporal and horizontal fashion as was done philosophically as a background for the rise of nineteenth century evolutionary theory itself. The remarkable unanimity of sacred

texts belonging to all kinds of peoples and climes surely says something about the nature of man. In any case, it is one more proof against those who would seek to make use of a particular text from one tradition or a few lines judiciously chosen from a certain scripture which would lend themselves more easily to misinterpretation in order to demonstrate religious support for the validity of the theory of evolution.[7]

ساتواں خطبہ

حواشی

۱) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (انگریزی ترجمہ) اقبال، ص ۱۳۳۔
۲) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (اردو ترجمہ) تخلیقی آبیاری ۱۹۸۶ء، اقبال، ص ۲۷۹۔
۳) قرآن مجید ۔۵۶:۱۳
۴) قرآن مجید ۔۵۶:۷۱
۵) سید حسین نصر، تین مسلمان فلسفی (انگریزی)، لاہور، اقبال اکادمی ۱۹۸۳ء، ص ۹۱۔
۶) دیکھیے جان کیرو، گفتار اقبال، دیباچہ مترجم۔
۷) تشکیل ــــ (انگریزی) گفتار بالا، ص ۱۳۵۔
۸) تشکیل جدید (اردو) گفتار بالا، ص ۲۸۲۔
۹) تشکیل (انگریزی) گفتار بالا، ص ۱۳۵۔
۱۰) تشکیل جدید (اردو) گفتار بالا، ص ۲۸۲۔
۱۱) تشکیل (انگریزی) گفتار بالا، ص ۱۵۰۔
۱۲) تشکیل جدید (اردو) گفتار بالا، ص ۲۹۲۔
۱۳) قرآن مجید ۔۵۶:۷۵
۱۴) تشکیل (انگریزی) گفتار بالا، ص ۱۵۰۔
۱۵) تشکیل جدید ص ۲۹۲۔
۱۶) تشکیل ... ص ۱۵۲۔
۱۷) تشکیل جدید ص ۳۱۔۳۰۔
۱۸) تشکیل (انگریزی) گفتار بالا، ص ۵۰، ۱۵۲۔

۱۹) تشکیل جدید — (اردو) ص ۱۹۷۔

۲۰) تشکیل — ص ۱۹۸۔

۲۱) ایضاً ص ۱۹۸۔

۲۲) اکبر ایلہ آباد، خطبات بہاولپور، ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد ۱۹۸۸ء، ص ۱۰۸، نیز دیکھیے: "اسلام اور مغربی ممالک میں اس کی تفہیم کے اصل مقاصد" مشمولہ فکر و نظر اسلام آباد ۱۹۸۸ء، خطبات بہاولپور کا خلاصہ۔

۲۳) نظری اسلام اور مغربی تعلیم، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور ۱۹۷۷ء، ص ۲۷۔

24) S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Harvard, 1964, p. 71-74.

25) Nasr, *Islamic Life and Thought*, Lahore, 1985, p.136.

26) Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Lahore 1988, p-109-71, 234-42.

27) *Ibid.* pp. 236-7.

اختتامیہ

ہم نے تمام خطبات میں الگ الگ یہ دیکھا کہ ہر خطبے کے مرکزی نکات اور اہداف و مقاصد کیا تھے۔ ان کی تعبیر نو کے اسالیب میں کیا مسائل درپیش تھے اور خاطبین کی رعایت اور تقریب فہم کی مصلحت سے علامہ نے ان کو کس طرح پیش کیا۔ اختتامیہ کے تحت ہم ان مباحث پر ایک مختصر نظر ڈالنا چاہتے ہیں اور مجموعی بحث کو سمیٹ کر یکجا پیش کرنا چاہتے ہیں۔

جیسا کہ ڈاکٹر عنصر الحسن صاحب نے اپنے صدارتی خطبے میں وضاحت کی تھی[1] علامہ نے علم الکلام کے پرانے اسالیب سے ہٹ کر ایک تعبیر اسلوب استدلال اختیار کیا ہے جو اساساً اس نکتے پر مشتمل ہے کہ فلسفہ، مذہب اور شعر عالی میں بنیادی طور پر کوئی تفاوت نہیں کیونکہ ان کا ہدف مشترک ہے اور یہ ہدف ہے علم مابعد الطبیعیات۔ اس مابعد الطبیعیات کی تشکیل کے لیے علامہ نے کہا کہ یہ امر متنع ہوتا اگر ہم ایک نئے تجربے، ایک الگ واردات (وجدان) کے حامل نہ ہوتے۔ یہ وجدان ان کے ہاں کبھی عقل جزوی کی بالاتر شکل قرار پاتی ہے اور کبھی ایک داخلی تجربے یا باطنی مشاہدے کے مترادف۔ ساتھ ہی یہ مسئلہ بھی دوسرے خطبے میں ابھرتا ہے کہ اس خطبے کے استدلال کے مطابق یہ وجدان، ایک خطیر زائد ضرورت بن جاتا ہے۔ لہٰذا اس لیے کہ علامہ یہ کہتے ہیں کہ عام تجربہ حقیقت کے اسی قشر تک رہنمائی کرتا ہے جہاں تک وجدان پہنچتا ہے۔ تو یا یہ کہ جان کیرڈ کے دلائل کی بنیاد پر وہ یہ کہتے ہیں کہ وجود خداوندی کے فلسفیانہ دلائل اطمینان بخش ہو سکتے ہیں اگر فکر اور وجود یا معقول و موجود کی وحدت متصور ہو جائے اور پھر یہ وہ استدلال، فکر اور وجود کی

وحدت ثابت کرنے پر صرف کرتے ہیں۔ 'وجدان' کا جو رد وجود تلاش کرنے کی احتیاج کانٹ کے اس نتیجہ فکر کو رد کرنے سے پیدا ہوئی تھی کہ "مابعد الطبیعیات کا علم ناممکن ہے کیونکہ ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ حقیقت اولیٰ کی ماہیت یوں ہے یا یوں ہے تاوقتیکہ کہ یہ ہمارا تجربہ نہ ہو۔ اس لیے کہ فرد انسانی حواس کی مدد کے بغیر حقیقت محسوس کو گرفت میں نہیں لا سکتا اور حقیقت اولیٰ کا تجربہ ہمیں حاصل نہیں، بنابریں حقیقت اولیٰ کا علم بھی ناممکن ہے"۔

مادیت پرستوں نے طبیعیات کے مقولات کی بنیاد پر ایک مابعد الطبیعیات کی بنیاد رکھنے کی کوشش کی۔ ان کی غلطی یہ تھی کہ وہ ان مقولات سے حقیقت اولیٰ کی توجیہ تعلیل کر رہے تھے جن سے صرف غیر نامیاتی مظاہر کی توجیہ ٹھیک سے ہو سکتی تھی۔ اس بنا کے میں علم مابعد الطبیعیات نہ نہیں سکتا تھا کیونکہ حقیقت کی نامیاتی اور شعوری جہات کی توجیہ ان مقولات سے ہو نہیں سکتی تھی اور نہ مذہب، اخلاقیات اور آرٹ کے تقاضوں کی۔ علامہ نے ان حضرات کے رد کے بعد دوسرے گروہ استدلال کو آگے بڑھایا، اور مابعد الطبیعیات کی بنا حرکت، نمو، تغیر، شعور، انا (خودی) مقصدیت، اور خود حرکت جیسے مقولات پر رکھی اور غیر نامیاتی موجودات کو بھی 'غیر ترقی یافتہ انیتوں" (خودیوں) Colony of undeveloped egoes کی حیثیت دی۔ ان مقولات کی بنیاد پر مابعد الطبیعیات کی تعمیر سے کچھ نتائج پیدا ہوئے اور کچھ آسانیاں میسر ہوئیں۔ بات سمجھانے کی سہولت پیدا ہوئی اور مذہب اور اخلاقیات کے معاملات پر حیاتیاتی اور نفسیاتی فکر کے مقولات کے اطلاق سے چند مسائل نے جنم لیا، مثلاً

شعور مذہبی کے عنصرات میں سے ذات باری کا تصور کمال ہوتا ہے اسے جب Ego's infinite possibility of unfolding itself یعنی ظہور ذات کے لامحدود امکانات کے مترادف قرار دیا جائے تو اس سے ایک مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ نفی، اصلاح میں کمال خداوندی ایک مسلسل نامیدگی کے ہم سنگی ہو جاتا ہے اور اس کا صریح مطلب یہ نکلتا ہے کہ خدا بھی مکمل شدن Process of becoming کے دائرے میں سیر ہو گیا۔ اس استدلال سے علامہ نے ثابت یہ کیا تھا کہ انسانی معاشرے میں خوب سے خوب تر کی جانب سفر ممکن ہے مگر استدلال کے منطقی انجام پر یہ معلوم ہوا کہ ذات خداوندی کے لیے بھی تغیر پہ جانب خوبی متصور ہو سکتا ہے۔

شعور مذہبی کے نزدیک کمال خداوندی کا تقاضا آزاد تصرف و تخلیق سے متصف ہونا بھی تھا۔ مذکورہ بالا استدلال کے مقدمات میں ایک دوسری بات ظاہر ہوئی کہ ذات باری، ظہور ذات یا خود دیدگی کے عمل میں ہے اور چونکہ ظہور کائنات بھی اسی ظہور ذات کے عمل کا حصہ ہے لہٰذا جو بھی چیزیں وجود میں آ رہی ہیں وہ عقلی طور پر اس ذات Ego کی ہیئت کے مطابق اسیر و مجبور ہیں اور وہ ہا بریں، آزاد تصرف و تاثیر کی گنجائش ختم ہوتی نظر آتی ہے۔

آزادی و اختیار کو ذوق حرکت کے مترادف کہا گیا۔ اور خود حرکت تمام موجودات کی صفت قرار دی گئی کیونکہ غیر نامیاتی مادہ بھی "Colony of egoes" ہے۔ ہا بریں آزادی و اختیار صرف ذات باری کی صفت نہیں بلکہ حیوانات اور ایک حد و حق میں نباتات اور جمادات کو بھی حاصل ہوئی۔ یہ آزادی صرف ان موجودات کو تعلیل خارجی سے آزاد کرتی ہے اور جبر داخلی سے رستگاری نہیں دیتی۔ اسی معنی میں مذہبی شعور اس سے مطمئن نہیں ہوتا۔

ذات خداوندی کے بیان میں اس کی تعبیر حیاتیاتی تصور انفرادیت سے کی گئی۔ وہ انفرادیت یکتا جس کا "غیر" اس کے مماثل ہو اور جس کا کوئی جزو اس سے الگ وجود نہ رکھتا ہو۔

تنزیہ کا تصور مذہبی شعور کے بنیادی مطالبات میں سے ہے۔ جب ہم ظہور کائنات کو ذات باری کے عمل ظہور ذات کے برابر قرار دیں گے تو تنزیہ صرف یہ ہوگی کہ خودی کا وہ حصہ جو بنور ظہور یا خود دیدگی کے عمل سے متزہ ہو بایں وجود پر نہ لاوا۔

اسی طرح تخلیق کے تصور کی طرف آیئے۔ جب اس کو اصطلاح میں حیاتیاتی تصورات کی زبان پر "نمو" یا "خود دیدگی" کے الفاظ سے بیان کیا جائے گا اور ان تصورات کو اصول تعلیل قرار دیا جائے گا تو اس کا وہ مذہبی سیاق اسباق مجروح ہوگا جس کے حوالے سے احادیث و آثار اور امور دنیا میں تصرف خداوندی متصور ہوتے ہیں۔

دل یا عزیز الٰہی بھی اسی طرح شعور مذہبی کے مقدمات میں سے ہے۔ اسے جب ایک معروضی حقیقت کے بجائے کائناتی صفت حیات کی اصطلاح سے بیان کیا جائے گا تو کچھ مسائل جنم لیں گے۔

علامہ نے قبلے اور مذہب کے مشترک ہدف کو آغاز استدلال بلکہ اساس استدلال کے طور پر

استعمال کیا تھا۔ اس عمل میں فلسفے کے لاکھوں کے انکار لاحاصل حوالے کے گچھے کے طور پر ہوتے گئے تھے، اور ان سے عمومی آشنائی کو دیگر حقائق سے (بربنائے مشابہت) تعارف کے لیے وسیلہ بنایا گیا تھا۔ اس کام کے لیے اہل فلسفہ کو بہت سی جگہ چھوٹ دینا اور فلسفہ و مذہب کے امتیاز کو نظر انداز کرنا پڑا۔

یہ ایک بڑے کام کا نمونہ آغاز تھا۔ دور جدید اور فکر معاصر کے سامنے، مغرب کی یلغار کے جلو میں، اسلام کی فکر تعبیر نو۔ اس تعبیر جو ایک طرف اپنی اصل کی وفادار رہے اور دوسری جانب تقاضائے وقت، احتیاج مخاطبین اور علمی مسائل سے بطریق احسن عہدہ برا ہو سکے۔ علامہ نے اس کام کی دور جدید میں سب سے زیادہ کامیابی سے بنا رکھی۔ انہیں اپنی راہ خود نکالنا تھی اور آنے والوں کو راستہ دکھانا تھا۔ ان کی مثال کی پیروی میں اب یہ ہمارا اور آنے والوں کا فرض ہوگا کہ ان کے پیش کردہ سوالوں پر جو یہ تحقیق کریں، نامکمل کو مکمل کریں، اور بات کو آگے بڑھائیں۔ ہماری کوشش میں جو کسر رہ جاتی ہے اسے دور کریں تاکہ اسلام کی تعبیر نو کا اہم اور ضروری فریضہ اپنے لازمی تقاضوں کی رعایت کے ساتھ انجام دیا جا سکے۔

تشکیل جدید کی علمی منہاج اور تطبیقی طرز استدلال پر عمومی تبصرہ کرتے ہوئے علامہ اقبال نے ۱۹۳۲ء میں ایک بہت معنی خیز بیان دیا تھا۔ اسی پر بحث اپنے اختتام کو پہنچتی ہے۔

> میں نے اپنی زندگی کے گذشتہ ۲۵ سال اسلام اور موجودہ تہذیب و تمدن کی تطبیق کی تدابیر کے غور و فکر میں بسر کر دیے ہیں اور اس عرصے میں یہی میری زندگی کا مقصد رہا ہے۔ میرے حال کے سلسلے مجھے کسی حد تک اس نتیجہ پر پہنچا رہے ہیں کہ ایسے سمجھوتے کی اس شکل میں کوشش نہیں کرنا چاہیے۔ کیونکہ اس کا مطلب ہوگا اس کے کچھ نہیں کہ اسلام موجودہ تمدن کے مقابلے میں ایک کمزور طاقت ہے۔ میری رائے میں اس کو یوں پیش کرنا چاہیے کہ موجودہ تمدن کو کس طرح اسلام کے قریب تر لایا جائے۔

اختتامیہ

حواشی

۱) ڈاکٹر عبدالحسن "نور" اقبال شناسی، جلد سوم، ص ۲۰۰، مکتبہ شاہراہ، لاہور، طبع صدارت کے مکمل ترجمے کے لیے دیکھیے ضمیمہ۔

۲) اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ کی جانب سے یکم مارچ ۱۹۷۳ء کو قائداعظم ہال لاہور کے ہال باغ میں علامہ سر محمد اقبال کے اعزاز میں ایک شاندار محفل منعقد کی گئی جس میں معززین شہر نے شرکت کی۔ مولانا عبدالمجید سالک نے انسٹیٹیوٹ کی طرف سے علامہ اقبال کا ایک مختصر تعارف پیش کیا۔ روزنامہ انقلاب ۲۱ مارچ ۱۹۳۳ء۔

ضمیمہ۔1

خطبۂ صدارت

علامہ اقبال کے خطبات تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کی علی گڑھ (نومبر ۱۹۲۹ء) میں پیشکش کے موقع پر صدر شعبۂ فلسفہ، علی گڑھ یونیورسٹی کے خطبۂ صدارت کا اردو ترجمہ۔

مصنف: ڈاکٹر سید نظیر الحسن
مترجم: محمد کمال عمر

جناب وائس چانسلر صاحب اور حضرات گرامی!

آج شام ڈاکٹر سر محمد اقبال کے خطبے کی سماعت نیابت علمی سے کم نہ تھی۔ گزشتہ چودنوں میں ہمیں ہر شام ایسی ہی علمی نیابت نصیب ہوتی رہی ہے۔ ہمارے لیے تو یہ پورا ہفتہ ہی ایک علمی جشن کا سماں لئے ہوئے تھا۔ اس سے حیدرآباد فکر کو جلال اور یونیورسٹی کی سطح علمی بلند تر ہو گئی۔

حضرات! آپ کو توقع ہوگی کہ اب میں اپنا تبصرہ پیش کروں گا۔ شاید آپ کو توقع ہوگی کہ میں آپ کو یہ بتاؤں کہ بحیثیت فلسفی میں نے ان خاضرات کا مدعا و مقصود کیا سمجھا ہے جو ڈاکٹر سر محمد اقبال نے بہ کمال عنایت یہاں پیش کئے ہیں۔ لیکن ایک فلسفی کا بیان ان باتوں کو حریہ مشکل بنا دے گا۔ حریہ برآں اگر میں اپنے میر شاعرانہ اندر میں ایسی کوشش کروں بھی تو ڈر یہ ہے کہ اس سے ہمارے عظیم فلسفی شاعر کی فکر اور طرز ادا کا شاعرانہ حسن تباہ ہو کر رہ جائے گا اور اقبال بھی وہی کہنے پر مجبور ہو جائیں گے جو صاحب ایک طالب علم کو اپنے اشعار کی شرح شاگردوں کے سامنے بیان کرتے دیکھ کر دل شکست ہو کر کہا تھا کہ۔

شعر مرا بہ مدرسہ کہ برد!

مگر صاحب فرض تو فرض ہوتا ہے۔ صاحب کے لئے کا فرض منصبی رہا ہوگا کہ وہ شعر کے کندن کو نثر کے سیس خام میں تبدیل کرتا رہے۔ فرض ادا ہونا چاہیے!

حضرات! اس عظیم ادارے کا بانی ایک عالی دماغ اور دور اندیش شخص تھا۔ اسے عظیم تصورات سوجھتے تھے وہ ان کے لیے محنت کرتا تھا، وہ ان کو منظم طور پر رواج دیتا تھا۔ اس طرح اس نے اسلامی ہند کی آنے والی نسلوں کے لیے بالخصوص اور عالم اسلام کے لیے بالعموم کچھ اہداف عمل تجویز کئے۔ ڈاکٹر سر محمد اقبال ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوئے اور پروان چڑھے جو سر سید احمد خان کا معتقد تھا۔ آج وہ ایسے ہی اہداف عمل میں سے ایک کو بے مثال کامیابی سے پایۂ تکمیل تک پہنچا کر ہمارے درمیان تشریف لائے ہیں۔ یہ کام مسلم بالشان حیثیت کا حامل ہے۔ اسلام میں فلسفہ

دین کی تشکیل نو یا، بالفاظ دیگر، ایک نئے علم کلام کی تخلیق۔ اقبال وہ کام کر کے چلے گئے ہیں جو اس ادارے کے تعلیم یافتہ کی دلی خواہش تھی۔ سرسید کے مزار پر اس سے بہتر نذرانہ عقیدت اور کیا پیش کیا جا سکتا ہے۔

علم کلام کا کام یہ واضح کرنا ہے کہ حقائق دینی اور فلسفہ و سائنس میں کوئی عدم مطابقت نہیں ہے بلکہ مابین مذہب پر پختہ یقین رکھتے ہوئے اور اس سے کسب ہدایت کرتے ہوئے فلسفہ و سائنس کی تعلیمات سے کوئی ٹکراؤ پیدا نہیں ہوتا۔ اپنے اصول تفسیر اور دیگر تحریروں میں سرسید نے کہا ہے کہ یہ مقصد دو طرح سے حاصل کیا جا سکتا ہے

۱۔ یا تو یہ "ثابت" کیا جائے کہ مذہب جو کہتا ہے وہ حقیقت ہے اور فلسفہ و سائنس اصل میں اس سے متفق ہیں۔ جن مقامات پر اختلاف و تناقض پیدا ہو، وہاں فلسفہ و سائنس کی تردید کی جائے۔

۲۔ یا یہ "دکھایا" جائے کہ مذہب کی تعلیم فلسفہ و سائنس کے میدان سے مختلف ہے۔ جہاں جہاں مذہب ان امور پر کلام کرتا ہے جو فلسفہ و سائنس کا موضوع ہیں تو مذہب کا مقصود بیان وہ نہیں ہوتا جو فلسفہ و سائنس کا ہے یعنی وہ فلسفہ و سائنس کی طرح ہمیں یہ نہیں بتانا چاہتا کہ ان کی اشیاء کی ماہیت کیا ہے۔ اس کا مقصود، خلاق یا ذہانت کا نتائج ہیں یا وہ ہدایت جو ان سے حاصل کی جا سکتی ہے۔

پہلا خطبہ پڑھتے ہوئے استدلال کا رخ دیکھ کر چند لمحے میرا یہ خیال تھا کہ ڈاکٹر سر محمد اقبال دوسرا طریقہ اپنائیں گے لیکن جلد ہی میں نے بھانپ لیا کہ ایسا نہیں ہے۔ ڈاکٹر اقبال کو اسلام اور جدید فلسفہ و سائنس کے اصولوں کی جو گہری بصیرت حاصل ہے ان کے بل بوتے پر وہ ان کے باہمی تعلق کے بارے میں ایسی تازہ ترین اور صحیح معلومات حاصل ہیں، ایک جدید نظام فکر تعمیر کرنے کی جیسی مہارت اور استعداد نہیں میسر ہے بالفاظ دیگر فلسفے اور اسلام کو ہم آہنگ کرنے اور تطبیق دینے کی جیسی بے مثل لیاقت ان میں پائی جاتی ہے اس نے ان کو آمادہ کیا کہ وہ اس کام کو دوبارہ انجام دیں جو صدیوں پہلے یونانی فلسفہ و سائنس کے دور عروج میں عظیم علماء متکلمین امام اور (ابوالحسن) اشعری نے اپنے لیے منتخب کیا تھا۔ اپنے ان خطبات میں انہوں نے ہمارے لیے ایک جدید علم کلام کی بنیاد رکھ دی ہے۔ متاخرین یہ کام صرف وہی انجام دے سکتے تھے۔

حضرات! مجھے ان سے اصولی طور پر اس درجے کا اتفاق ہے کہ میں نہیں سمجھتا کہ ان کے بیان کردہ اصولوں پر تبصرہ کرنے کے لیے میں واقعی کوئی موزوں شخص ہوں۔ آپ نے یہ محاضرات پورے کے پورے خود ان کی زبان سے سنے۔ میں اپنے آپ کو ان محاضرات کے مرکزی خیال تک محدود رکھوں گا اور اس کو اپنے انداز میں آپ کے سامنے پیش کروں گا۔ اگر یہاں وہاں میں ان سے اختلاف رائے ظاہر کروں تو اسے اختلاف نہ جانیے گا۔ اس کی حیثیت ان شکایات کی ہوگی جو ایک شاگرد اپنے مربی استاد کے سامنے حل کرنے کے لیے پیش کرتا ہے۔

افلاطون کے لیے محسوس اور حقیر حقیقی نہیں تھا۔ الحق کو غیر حقیر اور غیر فانی و قدیم ہونا چاہیے۔ مادی اور محسوس تو فانی اور بے ثبات ہے۔ صرف کلی اور مجرد ہی باقی رہنے والا ہے۔ حقائق کلیہ یا اعیان ہمیشہ رہنے والے ہیں۔ یہی فی الاصل حقیقی ہیں۔ یہ مبدء حقیقی یعنی یہ اعیان کا نامیاتی کل ہی حقیقی ہے۔ یہ خدا ہے۔ اب یہ دیکھیے کہ اعیان یا کلیات اس طرح مستقل اور قائم نہیں ہیں جس طرح مسلسل اور ہمیشہ کے لیے قائم فی الزمان کوئی چیز۔ یہ لازمانی ہیں وقت کی اقلیم سے باہر ہیں۔ یہ اس معنی میں ابدی و قدیم ہیں کہ انہیں زمان و توقیت سے سروکار ہی نہیں۔ بنابریں حقیقت کا مشاہدہ صرف عقل کر سکتی ہے۔ اس کے علاوہ محسوسات کی قبیل کی ہر شے غیر حقیقی ہے۔ تغیر اور زمانے کو خدا کی ذات میں کوئی گزر نہیں۔ یہ محض التباس ہیں۔

اس تصور کے مطابق ظاہر ہے کہ خدا میں حرکت و تغیر کا گزر نہیں۔ اسے ہمیشہ سے کامل ہونا چاہیے۔ یہ یونانی عقلیت پرستی کا نظریہ ہے۔ اس کے نزدیک صرف کلی ہی حقیقی اور واقعی ہے۔ اس میں مادی، جزئی اور زمانی کا کوئی دخل نہیں۔ لہٰذا سوالوں کا سوال یہ ہے کہ حادث کا تعلق قدیم سے کیونکر متصور ہو، وہ قدیم جو لازمانی ہے۔ اس طرح مابعد الطبیعیات میں مسئلہ زمان کو سب سے بڑے مسئلے کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔

اس کے برعکس عہد حاضر کی طرح اسلام کی روح بھی انکشافی ہے۔ یہ زمان اور زمانی امور کو حقیقی سمجھتی ہے۔ لہٰذا اس کے تصور حقیقت، تصور کائنات اور تصور خدا میں زمان اور زمانیات کی جگہ ہونا ضروری ہے۔ ڈاکٹر اقبال نے ہمیں ایسا ہی تصور دیا ہے۔ ان کی نظر میں حقیقت ایک "حیات لامحدود" ہے۔ یہ ایک بامقصد اور ذی شعور توانائی کا نام ہے جو مسلسل عمل پیرا ہے۔ اس کا ہر فعل

بلکہ ایک "زندگی" ہے جو ایک بامقصد توانائی ہے۔ تاریخ سے نظر کیجیے تو یہ افعال اشیائے زمانی اور حوادث زمانی سے عبارت ہیں۔ ان افعال میں سے بعض، اس عمل شعور کے دوران ذی شعور ہو جاتے ہیں یا شعور ذات حاصل کر لیتے ہیں۔ یہ ہم اور آپ ہیں۔

ڈاکٹر اقبال نے یہ انکشاف کیا ہے کہ تجربی امور۔ یعنی تجربانی شواہد کا سائنس اور جدید فلسفے کے اصولوں پر تفصیلی محاکمہ ایسے ہی تصور کائنات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ یہ امر برگساں کے آثار میں بالخصوص نمایاں ہے۔ ساتھ ہی ساتھ وہ مذہبی تجربہ جس پر اسلام کی بنیاد ہے وہ بھی اسی تصور حقیقت کی تائید کرتا ہے۔ تخلیق خیر و شر، شعور کی وحدت، خدا سے باطنی وصال، حیات بعد الموت، جنت، دوزخ اور اسلام کے نظام میں اصول حرکت یعنی اجتہاد جیسے مشکل ترین تصورات پر ان کی ذہن کو جلا بخشنے والی توضیحات سب اسی سے صادر ہوتی ہیں۔ تاہم وقوف مذہبی کو اگر وقوف حسی کے برابر لا کر یکساں سطح پر رکھا جائے تو اس سے فرق کی اہمیت ختم ہو جائے گی حالانکہ دونوں تجربات کے درمیان پایا جاتا ہے کیونکہ ایک تجربہ تو سب کو حاصل ہے۔ عمومی ہے جبکہ دوسرا تجربہ نادر اور ناوقوع ہے، نہایت ہی نادر اور ناوقوع اور نایاب۔ نیز وقوف مذہبی کی دوسری خصوصیت یعنی اس کی کلیت سے یہ تاثر نہیں آتا کہ اس میں موضوع و معروض یا عالم و معلوم کی تمیز اٹھ جائے۔ حریہ برآں اگر اسے ایک کیفیت احساس قرار دیا جائے تو اس سے اس حکم کے عقیدے کے خلاف جانا پڑے گا جبکہ یہ پیغمبر اسلام کے وقوف مذہبی کا اشاریہ نشان ہے۔ زمان کی بحث کے سلسلے میں مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ زمان اپنی ماہیت میں "توالی انات" (ترتیب مسلسل/تسلسل فی الآنات) سے عبارت ہے۔ وہ نظریہ جو ساری مدت زمان کو خدا کے لیے "آن واحد" یا "حاضر مکانی" قرار دیتا ہے اس میں ماہیت زمان کا پہلا عنصر یعنی توالی/تسلسل مفقود ہوگا، اور جبکہ یہ خدا کے علیم و خبیر ہونے کے لیے ضروری بھی نہیں ہے۔ وہ اس کے لیے بھی عالم الغیب والشہادۃ ہو سکتا ہے جیسا کہ نفوس فانی پر قیاس کر کے کہا جا سکتا ہے۔ جدید ماہرین الطبیعیات میں یہ نظریہ گویا زمانی تصور ابدیت کا عکس ہے۔ اسے ہم رہبانیت لاماں یا ابدیت زمانی کہہ سکتے ہیں۔ یہ ایک ناقص تصور ہے۔ حریہ برآں، زینو سے کینٹ اور رسل تک سائنٹفک مفکرین زمان کے تسلسل کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کا تصور ایک کیفیت غیر مسلسل کے طور پر کرتے رہے ہیں جیسے عدد کا تصور۔ ان کی مشکلات

فکر کا کوئی اثر ماضی، حال اور مستقبل کے امتیازات یعنی وقت کے دوسرے بڑے تصور پر نہیں پڑتا۔

اپنے طلبہ سے مجھے یہ کہنا ہے کہ یہ محاضرات جلد ہی شائع ہو جائیں گے۔ ڈاکٹر اقبال کے افکار، بنیادی تصورات اور ان کی تفصیل و اطلاق ہر دو اعتبار سے، نئے اور اسی لیے مسیر الفہم ہیں لہٰذا ان کا نہایت احتیاط سے مطالعہ کیجیے۔ جو دشواریاں پیش آئیں، انھیں میرے پاس لائیے۔ مجھ سے جو ہو سکے گا آپ کے لیے کروں گا۔

اہل علم حاضرین کی اس ساری جماعت سے مجھے یہ کہنا ہے کہ حضرات گرامی یہ محاضرات صرف تعلیم اصولوں کی شرح و بیان کے اعتبار سے ہی قابل قدر نہیں ہیں بلکہ "بار آور تجاویز" سے بھی لبریز ہیں۔ یہ بڑی کارآمد بات ہوگی کہ ہم ان تجاویز کو لے کر بیٹھیں اہل علم کی شان کے مطابق ان کا حل تلاش کریں۔

حضرات گرامی، آپ کو دوران شام کو میں جو زحمت دیتا رہا ہوں، اس کے جواز کے طور پر عرض کرنا چاہتا ہوں کہ فلسفہ کوئی کار بے ثمر نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا گمان ہے۔ بچے انسانی تمدن میں اس کا ایک عظیم منصب ہے۔ حضرات! فلسفیانہ تربیت ہی سے ہمارے محبوب و محترم اقبال جیسی شخصیت جنم لیتی ہیں۔

ڈاکٹر سر محمد اقبال!

انجمن فلسفہ کی طرف سے اور اپنی جانب سے میں آپ کا بہ صمیم قلب شکریہ ادا کرتا ہوں، یونیورسٹی کی طرف سے بھی اور ان سب کی طرف سے جو ان محاضرات میں شریک ہوئے، ہم شکر گزار ہیں کہ آپ نے زحمت فرمائی، ہمارے ہاں تشریف لائے اور یہ نہایت قابل قدر محاضرات عطا کیے ہیں۔ سچ پوچھیے تو کنواں چل کر پیاسے کے پاس آ گیا۔

جناب والا، آپ نے اسلام میں فلسفہ دین کی تشکیل نو کی بنیاد رکھ دی۔ مسلمانوں کی موجودہ اور آئندہ نسلیں، اس کے لیے آپ کی ممنون احسان ہیں۔ آپ کے الفاظ مستعار لے کر کہوں گا کہ عالم اسلام کو "آپ کے کام پر" اور آپ پر فخر ہونا چاہیے۔ میری دعا ہے کہ آپ تا دیر سلامت رہیں

اور اس کام کی تکمیل آپ ہی کے ہاتھوں ہو اور آپ کی گرانقدر مثال اور لوگوں کی بھی رہنمائی کرے گی۔ مجھے امید ہے کہ آپ ہمارے والی چانسلر کی درخواست قبول فرمائیں گے اور اسلامی تعلیم و تعلم کے اس مرکز میں تشریف لا کر سکونت اختیار کریں گے۔

حضرات! میں اپنے محترم اور معزز مہمان گرامی ڈاکٹر سر محمد اقبال کی آمد پر دلی افتخار محسوس کرتا ہوں اور یہ چاہتا ہوں کہ آپ میرے ہم آواز ہو کر ان سے درخواست کریں کہ وہ ہمارے اس اکیڈمی تشریف لایا کریں اور ہمیں فلسفیانہ فکر اور عالمانہ تحقیق کی وہ روشنی زیادہ سے زیادہ عطا کریں جو ان کی ذات میں مجسم ہو گئی ہے۔

ضمیمہ ۲

"مدعا مختلف ہے"

ڈاکٹر نظیر الحسن صاحب کے شاگرد اور علی گڑھ یونیورسٹی میں ان کے بعد صدر شعبہ فلسفہ کا منصب پانے والے فلسفی ڈاکٹر عشرت حسن انور صاحب کا ایک مقالہ جلۂ اقبال میں "Testing Iqbal's Philosophical Test of the Revelations of the Religious Experience" کے عنوان سے چھپا ہے۔ مقالے کے مرعوب کن عنوان اور مقالہ نگار کی ساتھ شہرت کو مدنظر رکھتے ہوئے خوش گمانی یہ تھی کہ صاحب مقالہ نے اپنے استادگرامی کے رشحۂ فکر کو تمام کرانجی خطوط پر اپنے تجزیے کی بنا رکھی ہوگی اور تشکیل جدید کے منہاج علمی کے داخلی اور خلقی تقاضوں کے سیاق وسباق میں اور علامہ کے طریق تحقیق کے دائرے میں رہتے ہوئے اپنے اشکالات پیش کیے ہوں گے۔ اس کے برعکس ہوا کیا؟ موصوف نے اپنے تجزیے میں تشکیل جدید کی نہاد میں موجود اس اصول تحقیق اور اس کے فکری لوازم کو تو سرے سے نظر انداز کر دیا اور ایک رجز یہ آہنگ سے مقالے کا آغاز کرنے کے بعد دوسرے پیراگراف ہی میں وہ طرز استدلال اپنا لیا ہے جو تشکیل جدید کے بنیادی منہاج فکر اور اصول تحقیق ہی کے خلاف پڑتا ہے۔ وہ طریقہ جس کو اس کے مسلمات فکر کے حوالے سے وحی کے امکان پر اور ذرائع علم میں سے ہونے پر قائل کیا جا رہا ہو اس کے سامنے یہ دلیل کیسے مؤثر ہو سکتی ہے کہ قرآن مجید میں فلاں سورہ میں آیت نمبر فلاں پر یوں آیا ہے کہ یہ طریقہ وحی کے وجود یا اس کے ممکن ہونے کے بارے میں متشکک ہے اور ان مقولات فکر ہی کو تسلیم نہیں کرتا جو وحی کا جواز ثابت کرنے کے لیے ضروری ہیں اور علامہ اس کو ان بنیادی مقدمات کا قائل کرنے کے لیے کوشاں ہیں جن کو مان کر وحی خداوندی اور تجربات دینی کا رشتہ پیوند انسانی فکر و عمل سے جوڑا جا سکتا ہے تو ایسی صورتحال میں اسی وحی سے دلیل دینا کہاں

تک مناسب ہوگا جس کے امکان و امتناع پر ابھی اتفاق رائے نہ ہو سکے۔

تشکیل جدید کی فکری منہاج سے یہ اغماض اور علامہ اقبال کے بعض ثابت فکر کو پورے تناظر اور بساط ثابت سیاق و سباق سے الگ کر کے ان کے سہارے اپنے بعض نظریات کو اجاگر کرنے کی یہ روش سارے مقالے میں موجود ہے۔ اس کا تجزیہ کرنے سے پہلے ذرا یہ دیکھ لیں کہ علامہ کے استدلال، طرز تخلیق اور علمی منہاج پر عشرت حسن انور صاحب کے اعتراضات کا لب لباب کیا ہے۔

مقالہ نگار کو علامہ پر دو بنیادی اعتراضات ہیں۔ پہلا یہ کہ علامہ نے تشکیل جدید میں نوع انسانی کے مذہبی تجربے پر واقوف مذہبی و مزی[2] کا دماغ صرف اسلام کے نقطۂ نظر سے کیا اور اس محدود نقطۂ نظر کی وجہ سے دیگر ادیان اس دقائق اور نکتہ سنجی عمل کے فوائد سے محروم رہ گئے اور یہ اس وجہ سے ہوا کہ علامہ نے اپنے طرز استدلال میں وحدت ادیان کے تصور پر زور نہیں دیا اور مختلف ادیان کے مشترکہ عناصر کو نمایاں نہیں کیا۔[3]

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تاریخ انسانی میں وحی کے مابعد الطبیعی مظہر کے عمل دخل کو ثابت کرنے کے جو تین ممکنہ دلائل ہو سکتے ہیں ان میں سے علامہ نے صرف ایک استعمال کیا ہے جبکہ دوسرے بھی اس کے دفاع اور ثبوت کے لیے مؤثر دلیل فراہم کر سکتے تھے۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ علوم طبیعی کے انکشافات سے مذہبی تجربے کی مطابقت دکھائی جائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ علم الادیان[4] کے اظہار سے یہ معلوم کیا جائے کہ اس تجربے کی تائید ہوتی ہے یا تردید۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ فکر دینی کی تاریخ کا جائزہ لیا جائے اور واقوف مزی دینی یا بالفاظ دگر، وحی کو اس ساری تاریخ میں زمان و مکان کے اختلاف کے باوجود ایک مشترکہ عنصر کے طور پر دیکھا جائے اور اس اشتراک کو بطور دلیل برتا جائے۔[5]

ہم نے اپنی تحریر کے پہلے حصے میں جو مقدمات قائم کئے تھے اور جن کی بنیاد ہم نے ڈاکٹر عشرت حسن صاحب کے اشارات پر رکھی تھی ان کے حوالے سے عشرت حسن انور صاحب کے مذکورہ دونوں اعتراضات کا جواب کم و بیش ایک ہی ہے۔ انور صاحب نے چونکہ اپنے استاد کے برعکس علامہ اقبال کے اس منہاج فکر اور اس طرز استدلال کے تقاضے ملحوظ رکھنے کی زحمت نہیں کی جو تشکیل جدید میں برتا گیا ہے اس لیے نہیں ان اشکالات کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ ہم نے اس منہاج

کلام کو اصول تنقید کا عنوان دیا تھا۔ اصول تنقید کے سابق غور کیجیے تو یہ واضح ہے کہ اگر شعر دین اور خود وحی کے وسیلے کا امکان اور عدم امکان زیر بحث ہو تو ایک دین یا مجموعۂ ادیان کے دفاع میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔ جب دین کی اساس ہی معرض خطر میں ہو تو مختلف ادیان کو شامل بحث کرنے سے صرف اتنا فرق پڑے گا کہ مناقرین کی صف میں ایک کی جگہ پانچ یا اس کنفیوژن فلسفہ و سائنس کا اضافہ ہو جائے گا۔

دوسرا اعتراض بھی اسی وجہ سے علامہ کی منہاج پر وارد نہیں کیا جا سکتا کہ موثر الذکر دونوں وسیع دلائل اصول تنقید کے دائرے میں نہیں آتے لہٰذا انہیں اس طرز استدلال میں موثر طور پر برتا نہیں جا سکتا۔ اگر مخاطب حسیت پر مبنی ہو تو اسے یہ کہنا کیا معنی رکھتا ہے کہ یوگا کی داخلی مشق کے نتائج سے وحی کا ثبوت ملتا ہے۔ شعور تو ایسے تمام مظاہر کو انتقال حواس سے تعبیر کر رہا ہے۔ اسی طرح نوع انسانی کے مشترکہ روحانی تجربے کو بطور دلیل پیش کرنا بھی اگرچہ ممکن ہے اور علامہ نے خود اس کی طرف اشارے بھی کیے ہیں[3] لیکن اصول تنقید کے لحاظ سے یہ بھی موثر طرز استدلال نہیں ہے کیونکہ یہ اس مخاطب کے لیے تو دلیل بنے گی جو اس مظہر خداوندی کا امکان تسلیم کرتا ہو اور پھر اس کی کثرت وقوع کو بطور اضافی دلیل قبول کر سکے۔ وہ مخاطب جو وحی کو نفسیاتی مرض، ذہنی مغالطہ یا خود فریبی قرار دیتا ہو اس کے لیے یہ دلیل غیر موثر اور بے محل ہو گی کہ اس کا ذہنی سانچہ اسے قبول کرنے سے عاری ہے اس کے لیے یہ دلیل مع الفارق ہے۔ علامہ نے اس کی رعایت تشکیل جدید کے ہر مرحلے پر رکھی ہے۔ عشرت حسن انور صاحب نے اس بنیادی امتیازی خصوصیت پر نظر نہیں کی اور اپنی بات کی دھن میں چل دیے۔ اس میں امتحان نظری کو بھی لپیٹ لیا اور ساتھ ہی وہاں پہلے جس کا تذکرہ ہو چکا ہے۔

اپنے مقالے کے عنوان میں عشرت صاحب نے علامہ کے خطبے کے عنوان میں وارد ہونے والے انگریزی لفظ Revelations کو صحیح نقل کیا ہے لیکن اس کے بعد سارے مقالے میں اس لفظ کو صیغۂ واحد میں استعمال کیا ہے۔ اس نکتہ سے سمجھی کے رنگ جس طرح تبدیل ہوتے ہیں وہ انگریزی خواں قارئین سے مخفی نہیں رہے ہوں گے۔ علامہ کا مدلول اور مشار الیہ اس لفظ سے وہ معلومات، اطلاعات یا انکشافات ہیں جو وحی کے وسیلے سے حاصل ہوتی ہیں یا دوسرے الفاظ میں علم الوحی۔ عشرت حسن انور صاحب نے از اول تا آخر لفظ سے صیغۂ واحد میں استعمال کرتے ہوئے

اس سے عمل انکشاف مراد لیا ہے یعنی عمل وحی کی ماہیت اس کی خصوصیات اور اس عمل کے مالہ و ماعلیہ۔ اسی بنیاد پر تنقید کرتے چلے گئے۔ ان کے دوسرے اعتراض کی طرح یہ بھی اپنے بودے پن سے اسی لیے ہٹ گیا ہے۔ علامہ کے مفہوم کو گرفت میں لانے کے لیے جو لازمی محنت درکار تھی وہ انجام نہیں دی گئی۔

ہم عرض کر چکے ہیں کہ علم بالوحی کے وسیلے کو جس طرح علامہ نے ثابت کیا اس تحقیقی طریقے کو اختیار کرنے میں کچھ مسائل پیدا ہوتے تھے اور وحی کا تجربہ بھی عام انسانی تجربات کے زمرے میں آ جاتا تھا لہٰذا اس دشواری کے حل کے لیے علامہ نے یہ تجویز کیا کہ دو آزمائشیں ہو سکتی ہیں جو اس تجربے کو عام انسانی تجربے سے ممتاز کرتی ہیں۔ اولاً یہ کہ اس وسیلۂ علم کے حاصلات اور معلومات سے جو تعبیر کائنات اور تصور حقائق ابھرتا ہے اسے معاصر فلسفہ و سائنس کے نظریات سے ملا کر دیکھا جائے اور ان میں توافق و ہم آہنگی کو طالب کے لیے اطمینان دلیل استعمال کیا جائے۔ عشرت حسن انور صاحب نے یہ بات تو نظر انداز کر دی اور اعتراض کر دیا کہ "مذہبی تجربہ" اور اس کے عمل انکشاف میں مورد کا تعلق قائم نہیں کیا گیا، شاید علامہ اقبال ان کے خیال میں اس کائناتی اور ہمہ گیر تناظر سے محروم تھے جو وحدت ادیان کی طرف ان کی رہنمائی کر سکتی تھی۔ حیرت یہ کہ کر انہوں نے بات کا رخ اس طرف موڑ دیا ہے کہ اگرچہ علامہ بے وقوف سری اور بے وقوف مذہبی کے مابین امتیاز کیا ہے غلط اور ہم سراسر اسے تسلیم کیے لیتے ہیں تاہم یہ بے وقوف مذہبی تمام ممالک اور تمام معاشروں میں پایا جاتا رہا ہے اور قرآن نے صراحتاً اس کا بیان کیا ہے۔

یہ کہ کر عشرت صاحب نے قرآنی آیات درج کر دی ہیں اور پھر قاری کو ان نتائج کی طرف متوجہ کیا ہے جو ان کی دانست میں ان آیات سے مستنبط ہوتے ہیں۔ ہماری گزارش یہ ہے کہ ان کی آراء سے اب بحث کا موضوع یہ ہو گیا کہ کیا اسلام کے علاوہ بھی دیگر ادیان منزل من اللہ ہیں؟ یہ علامہ کے موضوع سخن سے الگ بحث ہے اور یہاں بے محل ہے۔ جو طالب علم وحی ربانی کا وجود نہ مانے اور تنزیل کی کسی نوع کا قائل نہ ہو، اسے ایک سے زائد تنزیلات کی خبر دینا اور اس پر آخری تنزیل سے دلیل قائم کرنا مکمل بات ہے۔ دوسری طرف یہ دیکھیے کہ علامہ سے یہ منسوب کیا ہے کہ وہ بے وقوف سری و مذہبی میں امتیاز کرتے ہیں۔ یہ بات کوٹ دینے کے مترادف ہے۔ امتحان عملی اور امتحان نظری کی ضرورت ہی اس لیے پیدا ہوئی تھی کہ علامہ نے اصول تحقیق کے تحت طالب کی

اپنی سطح اور مسلمات فکری کی رعایت کرتے ہوئے وقوف ذہنی اور وقوف سنزی کو نوعیت میں ایک اور شدت یا نتائج میں مختلف بنایا تھا اور اس سے جو حد فاصل معدوم ہوتی تھی اسے دوبارہ قائم کرنے کی غرض سے دو آرمائشیں مجوز کی تھیں۔ اس کی طرف ہم اپنے تمہیدی صفحات میں اشارہ کر چکے ہیں۔

انہی آزمائشوں کے ذکر میں حضرت حسن انور صاحب نے اس کے بعد پہلے خطبہ کے آخری پیراگراف کی عبارت نقل کی ہے عنقارب یہاں بھی اس عبارت کو طلاب کے دیگر بیانات سے علاحدہ بغیر اور بعض کلیدی الفاظ و مصطلحات کا واضح مفہوم متعین کئے بغیر علامہ پر قصد ذہنی الہیان اور قیاس مخلص کے اعتراضات عائد کر دیئے ہیں اور بحث کا رخ اس بات کی طرف موڑ دیا ہے کہ ذہنی کے تجربے کا ابلاغ فی نفسہ ممکن ہے یا نہیں۔

اس اقتباس کا سب سے اہم کلیدی لفظ فیلنگ (Feeling) ہے۔ اس کے ترجمے کو متعین کرنے میں قارئین اور مترجمین تشکیل جدید کو عموماً دشواری کا سامنا کرنا پڑا ہے۔[1] حضرت حسن انور صاحب نے اس لفظ کو انگریزی کے عام مستعمل معنی یعنی جذبات و تاثرات کے مترادف کے طور پر سمجھ لیا ہے اور اسی بنا پر اعتراضات بھی وارد کئے ہیں۔ اس کے مدلول کو واضح کرنے کے لیے ہمیں تو یہ دیکھنا چاہیے کہ علامہ نے یہاں Feeling کا لفظ اس معنی میں برتا ہے جس میں مولانا روم نے اسے استعمال کیا ہے[2] ہمارے اس قیاس کا قرینہ یہ ہے کہ اسی خطبے میں اسی مفہوم کے لیے ایک اور جگہ مولانا روم کا حوالہ دیا ہے۔ متعلقہ اشعار مندرجہ ذیل ہیں:

آفتاب معرفت را نقل نیست
شرق و غرب جان و عقل نیست
خاصہ خورشید کاندر کائنات سریست
روز و شب کردد او روشن گریست
مطلع شمس ار ہمی اگر اسکندری
بعد از آن ہر جا روی تنگ قری
بعد از آن جا روی مشرق شود
شرقہا پر سفریت عاشق شود

خطبات اقبال — مے تاظریں ۱۸۸

حس نخاشت سوی مطرب دوان
حس درباشت سوی مشرق دوان
رو حس راه فراست اے سوار
اے خران تا تو حرام خرم دار
پنج حسی هست جز این پنج حس
آن چو زر سرخ و این حسها چو مس
احمد آن بازار کایشان مابرند
حس مس را چون حس زرگی خرند
حس ابدان قوت فکرت کی خورد
حس جان از آفتابی می چرد
ای هزده رفته حسها سوی غیب
دست چون موسیٰ برون آور ز جیب
اے صلاح آفتاب معرفت
و آفتاب چرخ بند یک صفت

■

گر بدیدے حس حیوان شاه را
پس بدیدی گاو و خر الله را
گر نبودے حس دیگر سر ترا
جز حس حیوان زبیون ادا
پس بدی آدم مکرم کی بدی
کی حس مشترک محرم شدی

■

آینه دل چون شود صافی و پاک
قابلها نبی بدون از آب و خاک

ہم عقل فعّال و ہم غمّاز ما
فرش دولت ما و ہم فرّاش ما

●

گفتم آخر آید از بہر چیست
تا بداند ہر کسی کو چیست و کیست
آئینہ آہن برای پاسباست
آئینہ سیمای جان سنگی بہاست
آئینہ جان نیست الا روی یار
روی آن یاری کہ باشد زآن دیار
گفتم اے دل آئینہ گل مگر
رو بجویا گلہ بنمایم مگر

■

مولانا روم نے "حس دریافتی" "حس جان" اور "حس دیگر" کی تراکیب سے حس مطہوم کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا ترجمہ علامہ نے feeling کے لفظ سے کیا ہے۔ یہ اصطلاح اگرچہ پوری طرح ابلاغ مطہوم نہیں کر سکتی، تاہم جس طرح ترائمت منقلوب کے اصول کے تحت مولانا روم نے حس کے لفظ کو جو ایک نچلے مرحلۂ وجود کی چیز ہے، اٹھا کر دوسرے مرحلۂ وجود کے حقائق کے بیان کے لیے استعمال کیا ہے اس کے تحت علامہ کے اس استعمال کی گنجائش بھی پیدا کی جا سکتی ہے۔ پرانے علوم اور مابعد الطبیعیات کے وسائل بیان کا یہ ایک عام اصول تھا اور اس میں موجود اشتراک لفظی کی وجہ سے اس کے معمول حقیقی کے بارے میں اشتباہ نہیں ہونا چاہیے تھا لیکن انور صاحب کے اعتراضات سے لگتا ہے کہ انہوں نے صرف اس کے چلتے ہوئے سامنے کے معنی ہی ملحوظ رکھے ہیں اور علامہ کے دیگر بیانات کی روشنی میں اس کے اصطلاحی اور مراوی معنی متعین کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اسی موقوف علیہ فہمی کو علامہ نے کئی جگہ "حس" یا "احساس" کے لفظ کے بجائے دوسرے الفاظ میں بھی بیان کیا ہے

The Total reality, which enters our awareness and appears on

interpretation as an empirical fact has other ways of invading our consciousness.[22]

.. We are not yet in possession of a really effective scientific method to analyse the contents of *non-rational modes of consciousness*[23]

طوالت سے بچنے کے لیے انہی دو اقتباسات پر اکتفا کرتے ہوئے ہم یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ ماقبل مذکورہ اقتباسات میں ''احساس'' کا لفظ مجازاً استعمال ہوا ہے۔ اس کی تائید اور کئی جہات سے بھی ہوتی ہے۔ علی گڑھ کے اگرچہ استاد سے علامہ کا معروف مکالمہ بھی اس پر دال ہے جس میں انہوں نے دلی لفظی اور دلی شکوہ کا ثبوت اپنے شعری تجربے کے حوالے سے دیا تھا۔ تشکیل جدید میں بھی کہا ہے کہ

There is a sense in which the word is also revealed [24]

علامہ نے ''مرحلۂ احساس'' state of feeling کے الفاظ سے یہ مراد لیا ہے کہ حواس، عقل جزئی (نظر) اور عقل کلی کے تین درجات حصول وادراک کے اعتبار سے مختلف ہیں، ان کی تعلیم اور عمل وفعل کی اقالیم بھی مختلف ہیں۔ ادراک وادراک بھی جداگانہ ہے۔ حواس اپنی اقلیم محسوس سے براہ راست ارتباطات قائم کرتے ہیں۔ عقل جزئی، جو عقل کلی اور حواس کے درمیان ایک اقلیم (دروبست) ہے، یا تو حواس کے مدرکات حاصل کرتی ہے یا عقل کلی (قلب، دل) کے حاصلات کو ابلاغ کے سانچوں میں منتقل کرتی ہے۔ یہ اپنے آپ سے اور آزادانہ سرگرمی پر قادر نہیں ہے۔ علامہ نے فرد یا عقل جزئی سے ماوراء non-rational اسالیب ادراک کے عمل کو حواس کے بروہ راست اور مباشر عمل کی مماثلت پر سمجھانے کے لیے ''حس'' اور ''احساس'' کا لفظ استعمال کیا ہے۔[25] شیخ اکبر کے مقولے ''الحق محسوس و الخلق معقول'' کا حوالہ دے کر بھی علامہ نے اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا تھا۔[26] پہلے خطبے میں اس کی وضاحت مندرجہ ذیل الفاظ میں کی گئی۔

One indirect way of establishing consciousness with the reality that confronts us is reflective observation and control of its symbols as they reveal themselves to sense-perception, the other way is direct association with that reality.....

In the interests of securing a complete vision of Reality, therefore, sense-perception must be supplemented by the perception of what

the Qur'an describes as Fu'ad or Qalb i.e. heart.[27]

دیکھیے کہ یہاں انگریزی میں بھی ایک ہی لفظ perception دو مختلف اقالیم سے حصولِ علم کا تعلق پیدا کرنے کے لیے استعمال ہو رہا ہے۔ عقل اور وحی کی تعریف مشترک ہوتی ہے۔ وحی میں یعنی ادراک بالحواس میں تدریج نہیں ہے۔ عقل میں وسیلہ بھی ہے اور وسیلہ نہیں بھی ہے۔ حضرت حسن انور صاحب نے مماثلت مطلوب کے اس استعمال کو نظر میں رکھے بغیر مجھ پر اس اقتباس کی بنیاد پر اعتراض کر دیا اور بات کا رخ تجربہ کے ابلاغ کی طرف موڑ دیا۔ "احساس" کے لفظ سے علامہ کی مراد اس اقتباس میں کیا مراد ہے ہم نے اس کے بارے میں جو تصور قائم کیا، اس کے بعد اگرچہ انور صاحب کا اعتراض باقی نہیں رہتا، تاہم ان کے اٹھائے ہوئے نکات کا ایک اور پہلو سے جائزہ لینا ضروری ہے۔

مذہبی تجربہ بحیثیت تجربہ ناقابلِ ابلاغ کہا گیا ہے۔ بالفاظِ دیگر یہ ابلاغ بالمقدمات ہے جبکہ حصولِ علم مقدمات ہے۔ یعنی صاحبِ وحی محلِ وحی میں دوسروں کو شریک نہیں کر سکتا، اس محلِ وحی کے حالات/معلومات/انکشافات کو زبان کے مشترک وسیلے سے دوسروں تک البتہ قابلِ ابلاغ بنایا جاتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ علامہ کے خیال میں وحی کے الفاظ بھی ماخوذ من اللہ ہیں اور اس طرح مدرکات کو لفظ و خیال میں ڈھال کر ابلاغ کے محل سے گزارنے کا اعتراض ساقط ہو جاتا ہے۔ انور صاحب کو اس نکتے پر اعتراض یہ تھا کہ علامہ یہاں قیاس متصل کے مرتکب ہوئے ہیں۔ پہلے ایک اصول قائم کیا ہے کہ مذہبی تجربہ فی نفسہ ناقابلِ ابلاغ ہے پھر اس عموم اور اس اصول میں استثناء بیان کیا ہے "الا یہ کہ قضایا حکیہ یا قضایا مرکبہ ..." اس طرح انور صاحب کے خیال میں علامہ کی فکر میں تضاد ابھرتا ہے اور صغریٰ و قیاس متصل میں پھنس گئے ہیں۔ مراتبِ وجود کا لحاظ نہ رکھنے سے اس طرح کے مغالطے پیدا ہونا عجب نہیں ہے جیسا کہ انور صاحب کو یہاں پیش ہوا ہے۔ غور فرمائیے کہ علامہ نے ابلاغ کا انکار اس تجربے کے ایک مرحلے کے لیے کیا ہے اور اس کی ایک خاص صورت میں ابلاغ کا اثبات ایک دوسری سطح کے لیے کیا ہے۔ وحی کی ایک سطح تنزیل ہے اور ایک سطح ثبوت یا انکار۔ وحی کا تجربہ فی نفسہ سطحِ تنزیل میں ہے۔ یہاں اس میں دوسرا کوئی شریک نہیں ہے۔ بصورت قضایا مرکبہ اور بالمقدمات اس کا ابلاغ سطحِ ثبوت و انکار میں ہے اور وہاں اس کو قابلِ ابلاغ قرار دینے سے قیاس متصل نہیں ہوگا۔ اسے جامعیت یا محلِ تالیف کہیں گے۔

آگے چلیے تو انور صاحب نے ساتویں خطبے کی ابتدائی سطحے کی عبارت نقل کی ہے جس میں علامہ نے مذہبی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کر کے ان کے خواص بیان کیے ہیں۔ محترم انور صاحب کو اس پر دو اعتراضات ہیں۔ اولاً یہ کہ امتحان نظری اور مذہبی زندگی میں تطبیق دینا ایک کارِ عبث ہے اور اسے برتنے کا رویہ محض ایک فکری حربہ ہے۔ اس اعتراض پر یہاں گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ ہماری اب تک کی معروضات اس امتحان نظری کی احتیاج اور اصول تطبیق کے اطلاق سے اس کی ضرورت کے بارے میں وضاحت کر دیتی ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر تین ادوار مان لیے جائیں تو اس امتحان نظری کا اطلاق صرف ثانی الذکر دور یعنی تعمیم عقل کے دور پر کیا جا سکتا ہے اور اس طرح باقی دو ادوار اس امتحان نظری کے دائرے سے باہر نہیں جا سکتے۔ غور کیجیے تو یہاں پھر وہی مغالطہ کارفرما ہے جو revelations کو صیغہ واحد میں سمجھنے سے پیدا ہوا ہے۔ علامہ ان تینوں ادوار میں نفوس انسانیہ کی داخلی کیفیت سے بحث کر رہے ہیں جبکہ تینوں ادوار میں دلی کے معاملات و معلومات یکساں ہیں۔ ان کے اثبات اور تعمیم کے عمل میں تدریج کی طرف علامہ نے اشارہ کیا ہے۔ اس اقتباس سے کچھ اور طرح کے اشکالات البتہ جنم لیتے ہیں جو اپنے منطقی نتائج میں شعور مذہبی کے مسلمات سے ٹکرا جاتے ہیں اور جن کے لیے بعض تاویلات کا سہارا ضروری ہو جاتا ہے۔ لیکن انور صاحب کی نگاہ ان اہم نکات کی طرف نہیں گئی۔ ان اشکالات پر ہم الگ سے اپنی معروضات پیش کریں گے۔ سردست یہ دیکھیے کہ محترم حسن انور صاحب کا اگلا اعتراض کیا ہے۔ یہاں آ کر انہوں نے پہلے خطبے کا آخری پیراگراف دوبارہ نقل کیا ہے اور امتحان نظری و عملی کے حوالے سے یہ سوال اٹھایا ہے کہ ان آزمائشوں کا اطلاق کرنے والے کون ہیں؟ ان کے خیال میں امتحان عملی خود صاحب دل یا صاحب تجربہ ہی کرتا ہے اور امتحان نظری اس کے بعد آنے والے اہل فکر اور اگر مذہبی تجربہ اس طرح کے دو گانہ امتحان کے معیار پر اپنی حقانیت ثابت کرے تو نتائج ہے تو ایک طرف تو تجربہ خود ہی کے لیے معروضی صداقت اور حتمی و یقینی ثبوت نہیں ہوگا اور دوسری طرف اس کے ماننے والوں کے لیے بھی ایک مفروضے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھے گا۔

یہاں کہیں یہ ماننا چاہیے کہ نبی کے لیے دلی کی عملی آزمائش کا نکتہ بعض اہم اور پیچیدہ اشکالات کو جنم دیتا ہے اور اقبالیات کے ماہرین کو اس پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے۔ ہم نے اس نکتے پر اور اس کے منطقی مضمرات پر اپنی کتاب کے متن میں کئی جگہ بحث کی ہے اور ایک الگ مقالے میں اس نکتے کا

تجزیہ علامہ کے مجموعی موقف اور عمومی تناظر کے حوالے سے پیش کرنا چاہتے ہیں۔ اس جگہ ہمیں صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ سابقہ اعتراض کی طرح یہاں بھی انور صاحب نے مسئلے کے بعض اہم تر پہلوؤں کی طرف توجہ ہی نہیں کی اور فرض کر لیا کہ بس خود اپنے تجربے کی آرمائش معاشرے میں تبدیلی کے عمل سے کرتا ہے اور اس کے بغیر اسے اپنے تجربے کی صداقت پر یقین نہیں ہوتا۔ یہ امتحان نبی خود نہیں کرتا۔ علامہ کے قارئین آج صدیوں کے صحرا کے اس پار سے اپنے ایمان کے دعوے کی اس آرمائش کو فرض کر کے اس سے اپنے لیے تقویت ایمان کا سامان کر رہے ہیں۔ اس ذہنی ضرورت کو سامنے میں لا کر کرنا ایک تاریخی سفاہت سے کم نہ ہوگا۔

اس سے آگے چلیے تو امتحان نظری کا تذکرہ دوبارہ شروع ہوتا ہے لیکن اس مرتبہ اس امتحان پر اعتراضات کا نقطۂ نظر وحدت ادیان کا بحث ہے جو اگلے تین صفحات پر مختلف انداز میں پھیلا ہوا ہے۔ ان نکات کا مرکزی خیال بھی وہی ہے کہ تمام ادیان کو اس فلسفیانہ امتحان کی کسوٹی پر پورا اترنے والا کیوں نہیں قرار دیا؟ ہم بار دگر ان اعتراضات کی بنیادی غلطی کی طرف اشارہ نہیں کرنا چاہتے کیونکہ علامہ کے طرز استدلال اور اصول تطبیق کے اطلاق، اس کے مضمرات اور اس سے پیدا ہونے والی مصالحت جوئی کے عمل سے اغماض برتنے سے پیدا ہوتی ہے۔ ہم صرف اس نقطۂ اضطراب پر اختتام کلام کرنا چاہتے ہیں کہ حضرت حسن انور صاحب جیسے صاحب علم اور فلسفی مزاج مصنف پر غالباً ان کے حالات کے تقاضوں کی وجہ سے وحدت ادیان کا بحث اتنا غالب آ گیا کہ صرف انہوں نے تشکیل جدید کے بنیادی طرز استدلال کی نوعیت پر غور نہیں کیا بلکہ "فلسفیانہ آرمائش کی آرمائش" کا نام لینے کے باوجود بحث کو اس کے صحیح تناظر سے ہٹا کر ایک ایسے رخ پر ڈال دیا جو اسے اس کے اصل مدعا و مقصود سے دور کر کے وہاں لے گیا جہاں آ کر ہمیں مجبوراً یہ کہنا پڑا کہ

اب کے باطل سے جنگ ہے کہ جو رہے ہیں حق و "حقانیت"
حرف تو سب کے سب ہیں حق کے مگر معانی ہیں مختلف

ضمیمہ۔۲

حواشی

۱) اقبال، سہ ماہی مجلہ بزم اقبال، لاہور، جلد ۳۰، عدد ۳، (جولائی ۱۹۹۳ء) ص ۱۲۱۔

۲) ہر اسم کی تلاش خود ہو، اس کے وجود سے استدلال کرنا فلسفیانہ تضاد کے مترادف ہے۔ ہر چیز پہلے آپ پر منکشف ہوتی ہو، اسے اصطلاحاً "ذہن" کہا جاتا ہے۔ حضرت حسن انور صاحب کی دلیل میں بھی یہاں یہی خلل ہے کہ اس سے "ذہن" لازم آتا ہے۔

۳) یہ اصطلاحات (مثلاً جیسے تجربہ بازی صاحب اور ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب نے استعمال کی ہیں (خواہی نشاید و ارادت نمایی، وصدت باطنی، وقوف سری، وقوف مدہبی) اور ان سب کا دل ہی ہے جو پہلی اصطلاح میں دلی یا علم باطنی کے الفاظ سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ مثلاً Religious Experience کا ترجمہ علم باطنی کے الفاظ سے کرنے کی تجویز خود علامہ اقبال کی تھی (دیکھئے تشکیل جدید (اردو) متن۔ ص ۱، نیز حاشیہ نمبر ۱۔ اس سے واضح ہوا کہ یہاں جو ضروری بحث ہے اور جسے ثابت کرنا مقصود ہے، وہ دلی تجربہ کی کائناتی اہمیت ہے، ان کے قائلین، نظریات جدیدہ کے اثرات کے تحت، اختلاف کی اس بنیاد کو اس طرح سے تعبیر کر رہے تھے۔

۴) رک۔ حضرت حسن انور، بحوالہ فاضل، ص ۳۰۔ "اقبال کا مدعا یہ تجربے کے انکشافات کی نظری تاویل، ایک دلائی نظام ہے جس سے وہ ان تمام کاوشوں کو رد کر دینا چاہتے ہیں جن سے تمام ادیان کی اساسی وحدت (کے شعور) کو فروغ ملتا ہے" مزید دیکھئے ص ۱، سطر ۸، ۱۷، ۲۶۔ ص ۸، سطر ۱۵، ۳۲۔ ۳۸۔ ص ۹، سطر ۱۲، ۲۵، ۳۱۔ ص ۱۱، آخری پیراگراف۔ ص ۱۲، سطر ۵۔

۵) رک۔ حضرت حسن انور، بحوالہ فاضل، ص ۱۲، سطر ۱۔

۶) انور صاحب نے اس جگہ Mental Science کا لفظ برتا ہے اور اس کی مثال کے طور پر یوگ کا نام لیا

ہے۔ اس پر گفتگو اپنے مقام پر ہوگی۔

۷) دیکھئے ضمیمہ نمبر ۱۔

۸) یہ عترت حسن انور صاحب کا موقف ہے۔

۹) مثلاً دیکھیے تشکیل جدید (انگریزی) انگلو ناطق، ص ۱۳۰، ۱۳۱ اور ۱۳۲۔ اسی طرح شہود کے مراتب اور عقل جزئی کے علاوہ اسالیب شہود کا ذکر بھی تشکیل جدید میں بار بار آیا ہے لیکن ان دونوں نکات کو نہ تو مفصل اور مدلل انداز میں استعمال کیا گیا ہے اور نہ اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ علامہ ان سے بے خبر تھے۔ وہ اپنے اختیار کردہ اصول تحقیق کے تقاضے کو ملحوظ رکھتے ہوئے مخاطب کی عقل کی رعایت سے کلام کرتے ہیں اور یہ کہنا کہ عترت حسن انور صاحب نے نظر انداز کر دیا، انور صاحب کی بات اس حد تک البتہ درست ہے کہ اگر کوئی محقق پوری انسانی تاریخ کی ساری معلوم تاریخ میں مشترک رجحان اور مشترک تجربہ یا ایسا اس نوع کی اشتراک کو اس کے وجود، صداقت و حقیقت کے لیے بطور دلیل پیش کیا جا سکتا ہے اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر وہ آدم ساری تاریخ میں عہد حاضر سے پہلے مذہب کا تارک تھی اور اپنی نفسیاتی خود فریبی (جنسی رجحانات کا ترفع، لاشعور کے سانحے وغیرہ وغیرہ) کو مذہب کا رنگ دیتی رہی تھی یا مختلف سماجی، تعزیراتی اور اس نوع کی دیگر ضروریات کی وجہ سے مذہب کے اختراع و اختیار کا عمل کرتی رہی تھی تو آج انسان بدل نہیں گیا۔ اگر کل تک کی ساری معلوم تاریخ میں وہ ایک ایسی سماجی حقیقت کا ارتقا تو اب آ گئے وہ بھی اس کے لیے اس سے تعلق کی کوئی امید نہیں کی جا سکتی۔

۱۰) دیکھئے عترت حسن انور، انگلو ناطق، ص ۱۰۔

۱۱) حوالہ بالا، ص ۱۱، ۱۲۔

۱۲) حوالہ بالا، ص ۱۰۔

۱۳) یہاں انور صاحب نے انگریزی کی ترکیب Narrow escape استعمال کی ہے جو اس سیاق میں صحیح معلوم نہیں ہوتی بلکہ سراسر خلاف واقعہ ہے۔

۱۴) عترت حسن انور، انگلو ناطق، ص ۱۱، اسٹرلنگ ۱۹۔

۱۵) ایضاً۔ سٹرلنگ ۱۲

۱۶) "ان کی دانست میں" کے الفاظ سے علامہ اس نزاکت کی طرف ہے جو اس بحث میں پائی جاتی ہے۔ دیگر ادیان کی حیثیت، حقانیت اور خصوصاً اسلام کے بعض حیثیت کا مسئلہ اس طرح کی بحثیں پیدا کرتا رہا ہے

سے حل نہیں کیا جا سکتا۔ اور صاحب نے اس مسئلہ میں پیش کی ہیں۔

۱۵) تشکیل جدید (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۳۱، ۱۳۲۔

۱۸) بجائے اشارہ، ان خطوط، مکالمات اور استعارہ کی طرف ہے جن میں علامہ نے وحی خفی کا اثبات کیا ہے اور یہاں ہم ان کی تفصیلات پیش نہیں کر سکتے۔

۱۹) یہ لفظ اس قیاس کی بنیاد نہیں کی اور مقالمات پر بھی اسی حقیقت یا اسی عمل کو ظاہر کرنے کے لیے برتا گیا ہے۔ دیکھیے تشکیل جدید (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۹۰، ۱۷۰، ۱۸۰۔ ان سب مقالمات پر اس لفظ سے ایک اشتباہ پیدا ہوتا ہے جسے علامہ کے کلامی موقف اور پورے تناظر کے حوالے سے حل کرنا ضروری ہے۔

۲۰) ڈار یازدی صاحب نے اس پر مفصل نوٹ لکھے اور حضرت اسکاچ کا تذکرہ کرنے کے بعد (ص ۲۳۷) اس کا ترجمہ کلیف اعصاب، کی ترکیب سے کیا ہے جبکہ علامہ کے دیگر اقتباسات کی روشنی میں اس کا ترجمہ "مرجع الضمائر" یا "مرجع احساس" بھی ہو سکتا تھا۔

۲۱) ظہور الحق پار یازدی (انگلیسی) "شکوی مولانا روم" تہران ۱۳۶۳۔ دفتر دوم، الصفحات ۲۳، ۶۵، ۶۷، ۹۵، ۹۷، ۹۲، ۹۳، ۹۷۔

۲۲) تشکیل جدید (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۳۰۔ اسی عبارت میں آگے چل کر علامہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ "دیگر درجات شعور" کوئی مبہم قبلی اور جبلی چیز نہیں ہیں۔ اس سے بھی واضح اشارہ ملتا ہے کہ Feeling کے لفظ سے ان کی مراد کیا ہو سکتی ہے۔

۲۳) تشکیل جدید (انگریزی) ص ۱۳۰۔

۲۴) ایضاً ص ۱۸۱۔

۲۵) صوفیا کی اصطلاح میں اسی معلوم کو وجدی (یا کشفی) کے لفظ سے سمجھانے کی کوشش کی جاتی ہے کیونکہ اس عمل کی نسبت حواس کے براہ راست عمل سے زیادہ اور فکر یا عقل جزئی کے بالواسطہ اور استدلالی طریقہ سے کم ہے۔

۲۶) تشکیل جدید (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۳۲۔

۲۷) عوارف، ۱۱۰۔ یہ سب سے گہری اور پختہ حواس کی باتوں تک پہنچنے کا وسیع شعور (علامہ کی اصطلاح میں اسی کو شاید عقل مستفاد کہا جاتا ہے) قبل وحی کے لیے ایک اصول کی حیثیت رکھتی ہے جیسا کہ قرآن مجید کی

خلاصہ آیات سے پیدا ہوتا ہے۔

(۲۸) عوالم بالا میں، ۱۹۳۲ء کے خطبات، عقل اور کشف کے ضمن اور دوسرے مقامات پر اس تصور کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کی ذہنی ساخت ہی ایسی ہے کہ وہ اپنے تجربات کو مختلف زاویوں سے دیکھتا ہے۔ ان زاویوں کو ہم مختلف نام دیتے ہیں۔ مثلاً مذہب، سائنس، فلسفہ، آرٹ وغیرہ۔ ان میں سے ہر زاویہ اپنی جگہ درست ہے۔ ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا درست نہیں۔ ہر زاویہ کی اپنی افادیت ہے۔ اس کی اپنی حدود ہیں۔ ان حدود کے اندر رہتے ہوئے ہر زاویہ کی اپنی صداقت ہے۔ ان حدود سے باہر نکلنے کی کوشش کی جائے تو وہ صداقت باقی نہیں رہتی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کو ایک ہی وقت میں ایک ڈاکٹر، ایک ماہر نفسیات، ایک ماہر عمرانیات، ایک ماہر اقتصادیات، ایک ماہر سیاسیات، ایک ماہر تعلیم، ایک ماہر قانون، ایک ماہر فلسفہ، ایک ماہر مذہب، ایک ماہر آرٹ، ایک ماہر سائنس، ایک ماہر ٹیکنالوجی، ایک ماہر ادب، ایک ماہر تاریخ، ایک ماہر جغرافیہ، ایک ماہر ریاضی، ایک ماہر طبیعیات، ایک ماہر کیمیا، ایک ماہر حیاتیات، ایک ماہر ارضیات، ایک ماہر فلکیات کی تشخیص مختلف ہو گی۔ مقالے کے آخری دو پیراگراف میں انور صاحب نے تحلیلی نفسیات (ص ۱۴۳) سے علامہ کے اس فقرے کا حوالہ دیا ہے جو اصل میں ان کے والد گرامی قدر کے ''ایک صوفی کا قول'' کہا گیا تھا۔ اس فقرے کو انور صاحب نے اس سیاق میں لیا ہے کہ اس کیفیت مقصودہ سے علامہ کا اشارہ یورپ کی مادی مفتوحات یا مادی ترقی کے عمل کی طرف ہے بلکہ اس سے متعلق مضمون دیکھنے اور اسے علامہ اقبال کے حوالے سے جانچنے سے یہ کہنا زیادہ قرین حقیقت ہو گا کہ یہاں علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ قرآن کی ایک جہت محسوس ہے اور ایک جہت معقول۔ اس کا فہم یہ کہ اسے بھی مطلوب ہے اور اسے محسوس کرنا بھی مقصود ہے۔ ان دونوں جہات میں رسول کی ذات سرِ فہرست ہے۔ قرآن کو سمجھنے اور محسوس کرنے کے تمام سانچے، اپنی ہر نجی سند کے ساتھ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں دیے ہیں۔ ان میں شرکت کرنا ان دونوں جہات عمل کی تکمیل کرنا ہے۔ اس کو معتبر جانے کے مترادف ہے۔

مقام تعجب بلکہ مقام افسوس ہے کہ انور صاحب نے اس سلسلے میں ہندو یوگ کے تصور سے بھی انصاف نہیں کیا۔ پہلے تو اس کے بیان کے لیے روحانی کرشن کی سند لے آئے جو طریق فیثے کے سالکوں اور مجاہدات کے سابقی ہندوستان کے روحانی تصورات کو تو زمرہ ذکر بیان کرنے کی باوا آدم میں نا قابل اعتبار ہو چکے ہیں۔ پھر یوگ کا مقصد یہ بتایا کہ ''اس سے عام انسانی تجربے کی حدود سے باہر نکلنا ممکن ہو جاتا ہے۔''[۱]

(۳۰) یہ مقالے کی طرح کے وہ نکتے ہیں جنھیں اور معاشرے کا سماجی دباؤ، جو یونیورسٹی کی نوکری کے سائل، سیاسی مصلحت یا محض اپنی بڑائی کی نیت۔

(۳۱) یہ فقرہ اختصار مادرف کا ہے جو ان کی اجازت سے استعمال کیا جا رہا ہے۔

ضمیمہ ۳

سزا یا ناسزا

شبلی، شاہ ولی اللہ اور اقبال کے حوالے سے اسلامی سزاؤں کے مبحث پر چند ملاحظات

(یہ ضمیمہ مجلہ اقبالیات جلد ۳۶ شمارہ ۳ جولائی ۱۹۹۶ء میں بصورت مقالہ چھپ چکا ہے۔ اپنے بعض کی اہمیت کی وجہ سے اسے یہاں شامل کیا جا رہا ہے)

چند برس اور بڑی بات ہے کہ ایم اے (اقبالیات) کے تکمیلی مقالے کی تیاری کے لیے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کا از سر نو مطالعہ کرنے کا موقع ملا۔ کتاب کے چھٹے خطبے "اسلام میں اصول حرکت" کے متن کا تجزیہ کرتے ہوئے ایک نئی چیز سامنے آئی۔ اس خطبے میں مرکزی موضوع یعنی 'اجتہاد' سے بحث کرتے ہوئے علامہ اقبال نے ذیلی بحث کے طور پر فقہ اسلامی کے چار ماخذ کا تذکرہ کیا ہے۔ پھر ان کے ضمن میں اپنے دور کے حالات کے پیدا کردہ مسائل کے حوالے سے تبصرہ کیا ہے۔ یہاں آ کر علامہ سے ایک نکتہ اخفا ہوا اور وہ ہے احکام شرعی کے ضمن میں عقد و عادت اور عرف و رواج کی رعایت رکھنے کا معاملہ۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے علامہ نے شاہ ولی اللہ صاحب کی تصنیف حجۃ اللہ البالغہ سے ایک حوالہ دیا ہے اور اس میں بیان کردہ فکری مقدمے پر اپنے استدلال کی بنیاد رکھی ہے۔ تشکیل جدید کے متداول انگریزی ایڈیشن کی تصحیح متن اور تعلیقات نویسی جناب شیخ محمد سعید صاحب نے انجام دی تھی۔ ان کے تعلیقات کے دیباچے سے شاہ ولی اللہ کی اصل عبارت کی جستجو کی گئی تو یہ بات پہلی مرتبہ سامنے آئی کہ حجۃ اللہ البالغہ کے مذکورہ مسئلے پر اس مضمون کی کوئی متعلقہ عبارت موجود نہیں ہے۔ اس تعلیقہ میں عربی عبارت بھی دی گئی تھی اور الکلام میں اس کے اقتباس کا ذکر بھی تھا۔ الکلام کا متعلقہ صفحہ دیکھا گیا تو پتا چلا کہ اقتباس کردہ عبارت اور تعلیقے کی عبارت میں فرق ہے۔ مزید پڑتال کی تو شاہ صاحب کی اصل عبارت بھی مل گئی۔ الکلام میں دی گئی عبارت کو اصل عربی عبارت سے ملا کر دیکھا تو واضح ہوا کہ شبلی نے جو عبارت الکلام میں درج کی اور جسے علامہ نے اپنے استدلال کے لیے شبلی کے حوالے سے بنیاد بنایا[1] اس میں اور شاہ ولی اللہ کی اصل عبارت میں اختلاف ہے۔ شبلی نے اپنے مخصوص انداز تالیف میں پہلے تو عبارت کے درمیان سے چھ سطریں حذف کر دیں، پھر آخر کی دو سطریں اڑا دیں، اور اس کے

بعد نہ صرف اس امر کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا کہ عربی عبارت مسلسل نقل نہیں ہوئی بلکہ آخر میں استنباط و نتائج کے طور پر اردو میں جو خلاصہ یا مقصود کلام دیا ہے وہ بھی اس طرح درج ہوا ہے کہ بظاہر شاہ صاحب ہی کا مدعا قرار پاتا ہے۔ شاہ صاحب کی تصنیف کے اصل بحث کو دیکھتے ہوئے ہمارے لیے یہ قبول کرنا دشوار تھا کہ شبلی نے اس مقام پر شاہ صاحب کے استدلال کی صحیح ترجمانی کی ہے۔ اس دشواری کا پہلا سبب تو یہ تھا کہ شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ کی دوسری جلد میں ''الحدود'' کے عنوان کے تحت حدود و تعزیرات کے بارے میں مفصل بحث کی ہے۔[۵] اس بحث کو پڑھنے سے یہی سمجھ آتا ہے کہ شاہ صاحب ان سزاؤں کو شریعت بالمعنی میں شمار کرتے ہیں اور ان کی اصطلاح میں ''شریعت بالمعنی'' وہ احکام دین ہیں جو دائمی ہیں اور ہر دور اور ہر قوم کے لیے واجب ہیں۔[۶] یہ مفہوم صراحتاً وہ نہیں ہے جو شبلی کی عبارت سے متبادر ہوتا ہے۔ دوسری دشواری یہ تھی کہ اگر شبلی کا بیان کردہ خلاصۂ افکار تسلیم کر لیا جائے تو شاہ صاحب کے بحث کا نتائجی رخ بدل جاتا ہے جو ''شریعت بالمعنی'' اور ''شریعت بالاطلاق'' کی دو اصطلاحات کی شرح اور ان کے باہمی تعلق کے بیان پر مبنی ہے۔ اس تعبیر کی طرف سید سلیمان ندوی نے علامہ اقبال سے مکالمت کرتے ہوئے اشارہ بھی کیا تھا۔[۷] اس تعبیر معالی کا شاخسانہ یہ ہوا کہ بعض حلقوں میں اس سے استدلال کیا جانے لگا کہ بعض اجزائے اسلام شریعت نہیں ہیں صرف دینی حیثیت کی چیزیں ہیں۔ جب ان اجزاء کو متعین کرنے کی نوبت آئی تو ان میں وہ چیزیں بھی شامل کر دی گئیں جو دائرۂ اصول و نصوص سے تعلق رکھتی تھیں۔ اس کی ایک مثال حدود و تعزیرات کو دینی اور عرب کے جاہلی معاشرے تک محدود قرار دینے والے بیانات میں دیکھی جا سکتی ہے۔

جب یہ پس منظر ہم پر کھلا تو ایک روز ہم نے یہ مسئلہ ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب کے سامنے رکھا۔ شاہ ولی اللہ اور شبلی نعمانی کی اصل عبارتیں بھی پیش کیں۔ اس سارے مواد کا جائزہ لے کر انہوں نے جو تبصرہ کیا وہ یہ تھا کہ شاہ صاحب کہنا تو یہی چاہتے تھے مگر ان کی عبارت سے یہ مطلب کھل کر سامنے نہیں آ سکا۔ شبلی نے ان کے مقصود کلام کی جو ترجمانی کی ہے وہ درست ہے اور اس سے شاہ صاحب کی عبارت کا مدعا و مطلب کھل کر سامنے آ جاتا ہے۔ اقبال نے اگر شبلی کی تعبیر کو اختیار کیا ہے تو ٹھیک ہی کیا ہے۔

یہ اس مسئلے کا ایک رخ تھا۔ قارئین قیاس کر سکتے ہیں کہ اس طرز استدلال کے مضمرات کیا ہیں۔ یہ صرف ایک نظری یا قانونی مسئلہ نہیں تھا۔ اس کا براہ راست تعلق اس بحث سے پیدا ہو چکا تھا جو ہمارے ہاں شرعی احکام کے اجزائے شریعت کے ذاتی/غیر ذاتی ہونے کے عنوان سے کچھ عرصے سے جاری تھی۔ اگر شبلی کا بیان کردہ مفہوم قبول کر لیا جائے اور اسے شاہ صاحب کے اصول کی مستند ترجمانی قرار دیا جائے تو اس کے کچھ ناگزیر منطقی نتائج اور مضمرات ہوں گے جنہیں قبول کرنا ہوگا۔

دوسری جانب بعض اہل علم کی رائے اس سے مختلف بھی تھی۔ شاہ صاحب کی عبارتوں کے صحیح مدلول کو متعین کرنے کی غرض سے ہم نے پہلے تو ڈاکٹر محمد الفرانی صاحب سے رجوع کیا۔ ان کی رائے میں شاہ صاحب کی مکمل عبارت اور عمومی فکری تناظر کو سامنے رکھتے ہوئے یہ تسلیم کرنا دشوار ہے کہ شبلی کا بیان شاہ صاحب کی صحیح ترجمانی کر رہا ہے۔

جاوید احمد غامدی صاحب کا تبصرہ یہ تھا کہ شبلی کا خلط نظر تو شاہ صاحب کے عمومی فکری اصولوں سے مطابقت رکھتا ہے۔ اس خاص مسئلے پر ان کے موقف کی صحیح ترجمانی کرتا ہے کہ شرعی احکام کے مناط و اطلاق میں زمان و مکان کے بُعد کی کیا رعایت ملحوظ ہوگی؟ اس ضمن میں انہوں نے دو نکات کی طرف توجہ دلائی۔ اولاً یہ کہ احکام شرعی کے ضمن میں الف و عادت اور عرف و رواج کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ اس کو بنیاد بنا کر شاہ صاحب نے امور شرعی کی دو اقسام بیان کی ہیں "شریعت بالجملہ" اور "شریعت بالاطلاق" اول الذکر دائمی اور ہر دور اور ہر قوم کے لیے واجب ہے جبکہ موخر الذکر میں زمانے اور نفوس انسانیہ کی رعایت ہوتی ہے اور وہ ماحول کے لوگوں کے لیے واجب نہیں ہوتی۔ خلط بحث وہاں پیدا ہوا جب اول الذکر کے مدلولات کو موخر الذکر کی تنقیح پر یا اعلیم سے متعلق کر کے انہیں بھی قابل ترمیم و تنسیخ قرار دے دیا گیا، مثلاً شرعی سزائیں، جبکہ شاہ صاحب کی تحریروں کی داخلی شہادت یہ بتاتی ہے کہ وہ ان اجزائے شریعت کو "بالجملہ" کی فصیل میں رکھتے ہیں۔

دوسرا نکتہ یہ تھا کہ اگر علامہ کی اس بحث کا بنظر جائزہ لیا جائے جو خلط کے ماخذ کے تحت انہوں نے کی ہے تو اس سے ان کی قیاس رائے کا اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے۔ اجماع کو ناسخ قرآن کی حیثیت دینے کے بعد علامہ نے صحابہ کے اجتہادی فیصلوں کی شرعی حیثیت پر کلام کیا ہے۔ ان کا تجزیہ اس مسئلے کو چار دائروں میں تقسیم کر دیتا ہے، قرآن، سنت ثابتہ، احادیث اور اطلاق بر فروع۔ علامہ کی

رائے بالکل واضح ہے کہ قرآن اور سنت ثابتہ تو احکام شرعی کے قطعی ماخذ ہیں۔ احادیث کی حیثیت دوسری ہے۔ یا تو وہ اصل نصوص کی شرح و تبیین کر رہی ہیں۔ اگر یہ صورت ہو تو احادیث خود ہی بعینہٖ متعلق بہ اصول نصوص ہو جائیں گی۔ دوسری صورت میں یہ احادیث رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اطلاقی فیصلوں کی خبر دے رہی ہیں جو اصل نصوص کے تحت آپ نے پیش آمدہ مسائل اور مخصوص حالات کے بارے میں صادر کیے۔ یہ اطلاقی فیصلے وہ دائرہ اطلاق تشکیل دیتے ہیں جہاں تغیر کو دخل ہے، زمانے کے تقاضے، عرف و رواج اور دیگر کئی مصالح کا لحاظ کرنا جائز ہے۔ اس دائرے میں تبدیلی اور اجتہاد کی کھلی اجازت ہے۔ یہی بات علامہ کی ان عبارتوں کا ہے جو بوامع صحاح کے ضمن میں پیش ہوئیں۔ اسے حدود و تعزیرات کے مسئلے سے ملا کر دیکھئے تو علامہ بحث پر نظر آتا ہے کہ حدود و تعزیرات کی دو حیثیات میں امتیاز ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ شرعی سزائیں بحیثیت حکم شرعی کے شریعت کا دائمی حصہ ہیں اور بحیثیت اطلاقی فیصلے کے ان کا طریق حاکم دائرہ اطلاق کی چیز ہے اور اسے حسب ضرورت تبدیل کیا جا سکتا ہے۔

ڈاکٹر محمد امین صاحب سے ان نکات پر گفتگو ہوئی تو ان کی رائے بھی مثبل کی پیش کردہ تعبیر کے خلاف تھی۔ اپنی اسی رائے کا تحریری اظہار انہوں نے اپنے مقالے "شاہ ولی اللہ اور اسلامی حدود" میں کیا۔ مسئلے کی وضاحت کے لیے ضروری تھا کہ متعلقہ عبارتیں ترتیب زمانی کے مطابق پیش کر دی جائیں تاہم ڈاکٹر امین صاحب نے یہ ضرورت نظر انداز کر دی اور کچھ ایسی مسائل الگ سے چھیڑ دیے جس سے بحث کا رخ دوسری جانب مڑ گیا۔ ڈاکٹر محمد خالد مسعود صاحب نے ڈاکٹر امین صاحب کے استدلال کا تعاقب کیا اور اس کی صحیح ترتیم میں بہت تفصیل سے کلام کیا۔ ان کا مفصل مقالہ "اسلامی احکام اور عادات" کے عنوان سے فکر و نظر میں طبع ہو۔ ان کی رائے میں مثبل اور علامہ اقبال نے شاہ صاحب کی عبارت کو صحیح سمجھا اور اس کا درست مفہوم متعین کیا۔ پس منظر کی اس تمہیدی وضاحت کے بعد مطور ذیل میں ہم اس معاملے پر چند معروضات پیش کرنا چاہتے ہیں۔

شاہ صاحب کی متعلقہ عبارت حجۃ اللہ البالغہ جلد اول کے بحث مناسک کے باب ۹۹ "الحاجۃ الی دین یشمل الادیان" میں واقع ہوئی ہے۔ مطور ذیل میں اس کا عکس پیش کیا جا رہا ہے۔

باب الحاجة إلى بين بتسخ الأديان

انظروا الملل الموجودة على وجه الأرض، هل ترى من تداولت عليها أعصر تلك في الأدوار السابقة؟ كلا والله، بل الملل كلها لا تخلو من اعتقاد صدق صاحب الملة وتعظيمه، وأنه كامل منقطع النظير لما رأوا بدًا من الانتظام في الطبقات أو ظهور الخوارق واستجابة الدعوات، ومن الحلوة والشرائع والمزاجر مما لا تنتظم الملة بغيرها، ثم بعد ذلك أمور تفيد الاستطاعة الميسرة مما ذكرنا ومما يضاهيه، ولكن قوم سنة وشريعة يتبع فيها عادة أوائلهم، ويعتبر فيها سيرة حملة الملة وأئمتها، ثم أحكم بنيانها، وشدد أركانها حتى صار أهلها ينصرونها، ويتناضلون دونها، ويبذلون الأموال والمهج لأجلها، وما ذلك إلا لتدبيرات محكمة ومصالح متقنة لا تبلغها نفوس العامة

ولما انفرد كل قوم بملة، وانتحلوا سننا وطرائق، وناضحوا دونها بألسنتهم، وقاتلوا عليها بأسنتهم، ووقع فيهم الجور، إما لقيام من لا يستحق إقامة الملة بها، أو لاختلاط الشرائع الابتداعية، ودسها فيها، أو لتهاون حملة الملة، فأهملوا كثيرا مما ينبغي، فلم ينل إلا قدرا[1] لم تتكلم من أم أرضي، ولا مت كل جلة أخبرها، وأنكرت عليها وقاتلها، واحتفى العمل — صارت الحاجة إلى إمام راشد يتعامل مع الملل معاملة الحليفة الراشد مع الملوك الجائرة.

ولك عبرة فيما ذكره ناقل كتاب الكليلة والدمنة من الهندية إلى الفارسية من اختلاط الملل، وأنه أراد أن يحقق الصواب فلم يقدر إلا على شيء يسير، وفيما ذكره أهل التاريخ من حال الجاهلية واضطراب أديانهم.

وهذا الإمام الذي يجمع الأمم على ملة واحدة يحتاج إلى أصول أخرى غير الأصول المذكورة فيما سبق

(١) على آثار الدار وهذا مثل

منها أن يدعو قوما إلى الفطرة الراشدة، ويزكيهم، ويصلح شأنهم، ثم يعاهدهم بمنزلة جوارحه، فيجاهد أهل الأرض، ويقرهم في الآفاق، وهو قوله تعالى:

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (١)

وذلك لأن هذا الإمام نفسه لا يبقى منه مجاهدة أمم غير محصورة، وإذا كان كذلك وجب أن تكون عامة شريعته ما هو بمنزلة المذهب الطبيعي لأهل الأقاليم الصالحة مزاجهم وجسمهم، ثم ما عند قومه من العلم والارتفاقات، ويراعي فيهم حالهم أكثر من غيرهم، ثم يحمل الناس جميعا على اتباع تلك الشريعة لأنه لا سبيل إلى أن يفوض الأمر إلى كل قوم أو إلى أئمة كل عصر، إذ لا يحصل منه فائدة التشريع أصلا، ولا إلى أن ينظر ما عند كل قوم، ويعارض كلا منهم فيجعل لكل شريعة، إذ الإحاطة بعاداتهم وما عندهم على اختلاف بلدانهم وتباين أديانهم كالمستحيل، وقد عجز جمهور الرواة عن رواية شريعة واحدة، فما ظنك بشرائع مختلفة، والأكثر أنه لا يكون انقياد الآخرين إلا بعد عدد وعدد لا يطول عمر النبي إليها، كما وقع في الشرائع الموجودة الآن فإن اليهود والنصارى والمسلمين ما آمن من أوائلهم إلا جميع، ثم انتشروا ظاهرين بعد ذلك فلا أحسن ولا أيسر من أن يعبر في الشعائر والحدود والارتفاقات عادة قومه المبعوث فيهم، ولا يضيق كل التضييق على الآخرين الذين يأتون بعده، ويبقى عليهم في الجملة، والأولون يتيسر لهم الأخذ بتلك الشريعة بشهادة قلوبهم وعاداتهم، والآخرون يتيسر لهم ذلك بالرغبة في سير أئمة الملة والخلفاء، فإنها كالأمر الطبيعي لكل قوم في كل عصر قديما أو حديثا

(١) آل عمران ٣ : ١١٠

شبلی نعمانی نے یہی عبارت الکلام میں پیش کی ہے عبارت کا خلاصہ اقتباس سے پہلے مندرجہ ذیل الفاظ میں دیا گیا ہے۔ [1]

مذکور بیان ہو چکا ہے کہ پیغمبر جس قوم میں مبعوث ہوتا ہے، اس کی شریعت میں اس قوم کے عادات اور خصوصیات کا خاص طریق پر لحاظ ہوتا ہے، لیکن جو پیغمبر تمام عالم کے لیے مبعوث ہو، اس کے طریقہ تعلیم میں یہ باتیں مل نہیں سکتا کیونکہ وہ تمام دنیا کی قوموں کے لیے الگ الگ شریعتیں نہیں بنا سکتا ہے۔ تمام قوموں کی عادات اور خصوصیتیں باہم متفق ہو سکتی ہیں۔ اس لیے وہ پہلے اپنی قوم کی تعلیم و تلقین شروع کرتا ہے اور ان کو خاص اخلاق کا نمونہ بناتا ہے، یہ قوم اس کے عطا اور جو درس کا کام دیتی ہے اور اسی نمونہ پر وہ اپنی تلقین کا دائرہ وسیع کرتا جاتا ہے۔ اس کی شریعت میں اگرچہ زیادہ تر وہی قواعد و کلیہ اور اصول عام ہوتے ہیں جو تقریباً تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہوتے ہیں۔ تاہم خاص اس کی قوم کی عادات اور خصوصیات کا لحاظ زیادہ ہوتا ہے۔ لیکن جو احکام ان عادات اور حالات کی بنا پر قائم ہوتے ہیں ان کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی اور مسلمانوں پر جہاں وہ ورد دیا جاتا ہے۔

شاہ ولی اللہ کی تحریر سے شبلی نعمانی نے جس طرح اقتباس دیا اس کا اندازہ ذیل میں دیے گئے عکس میں دیکھا جا سکتا ہے۔ [2]

اقتباس دوم

اس اصول کو شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ (صفحہ ۱۳۲) میں نہایت تفصیل سے لکھا ہے وہ لکھتے ہیں۔

وقد وجدنا طريق بعض الأنبياء على ما وصفنا يتدرج إلى الأصول المتعارف عليها بين الأمم فالأصول المذكورة فيما سبق يكاد أن يظفر بها في شتى الشرائع ويكتسب بتتابع الخواطر بعضها من بعض	یہ ہم نے جو طریقہ بعض انبیاء کا بیان کیا ہے کہ وہ اصول کی طرف جو تمام قوموں میں متعارف ہیں درجہ بدرجہ پہنچتا ہے۔ پس اصول مذکورہ جو پہلے بیان ہوئے ہیں ان کا حال یہ ہے کہ ایک قوم کو ایک شریعت میں ملتے ہیں اور ایک دوسری شریعت میں دوسری قوم کو۔ اور ان کی معرفت حاصل کرنا ایک خاطر سے دوسرے خاطر سے ہوتا ہے
وخلاف ذلك فإن الأمم لما كانت بحيث لا يمكن جمعها على هيئة واحدة وكانت مختلفة في عاداتها وأخلاقها	بخلاف اس کے اس لیے کہ امتیں ایسی نہیں ہوتیں کہ ان کو ایک ہیئت پر جمع کیا جا سکے اور وہ اپنی عادتوں اور اخلاق میں مختلف ہوتی ہیں

كذلك وجب أن تكون خلافة فريضة كما هو مستفاد من الفعل الأصلي لفظ خلافة حيث يقول ثم ما بعد فرضه من الفرائض. وهي فيهم أكثر من فروضهم ثم يعمل الشرع عمله على الخلاف فلن يدعوا أحدًا لا سبيل إلى نفوذه قاصر إلى كل فرد فرد إلى فئة كل عصر. بل لا يعمل بذلك إلا الجماعة المتفرقة أصلاً وإلى أن

يشير إلى الشعر بالمشاورة والاختلاف هذا فرض الشورات فيهم ولا يعمل كل فصيل على قاصرين فلن نفوذ به.

اس لیے ضرور ہوا کہ اس کی شریعت کی اصل بنا اتفاق ہو ہو تاہم عرب کا اخلاقی مذہب ہو اس کے ساتھ ساتھ اس کی قوم کے ہاتھ سے مسلمانوں کے ہاتھوں پسپا ہونے کی وجہ سے بہت بدنام ہوا تھا اس لیے ضرور ہوا کہ اس شریعت کی بنیاد کو ایسے لوگوں پر رکھا جائے جو اس کے ساتھ ساتھ اس کی قوم کے ساتھ بھی تعلق نہ رکھتے ہوں۔ کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ پوری قوم اور پوری دنیا سے قوم کو مسلمان بنایا جائے کہ یہ اپنی شریعت آپ ہی نافذ کرے۔ تجربہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ یہ ہو نہیں سکتا کہ پوری قوم کی عادات اور خصوصیات کا تعین کیا جائے اور ہر ایک کے لیے الگ الگ شریعت مقرر کی جائے اس لیے اس میں سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نکالنا ضروری ہوا۔ اور یہ طریقہ یہ تھا کہ قوم میں سے خاص خاص اہل قوم کی جماعت کا انتخاب کیا جائے جن میں یہ مادہ پیدا ہو چکا ہے اس کے ساتھ اسے اپنی اصلیت اور اسلام کے متعلق اپنا فرض سمجھنے کی بھی عادت ہو۔

اس اصل سے یہ بات ظاہر ہو گی کہ شریعت اسلامی میں پہلی سزا قتل سے پہلے کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ کیا گیا ہے اور کہاں تک اس کا لحاظ نہیں کیا گیا اور مقصد کیا تھا اور کہاں تک ضروری ہے۔

پہلے آیئے متن میں تغیر کے مسئلے پر۔ شاہ صاحب کی اصل عبارت سطور ماقبل میں پیش کی جا چکی۔ اس کے ذیل میں علامہ شبلی کی تحریر در اقتباس بھی پیش کر دیا گیا۔ دونوں متون کے تقابل سے پہلا انکشاف یہ ہوتا ہے کہ شبلی نے شاہ صاحب کی عبارت میں سے کئی جگہ فقرے حذف کئے ہیں۔ "اقتباس اول" صفحہ ۲ کی دوسری سطر کا نصف آخر اور تیسری چوتھی سطریں "اقتباس دوم" میں نہیں ہیں۔ آگے چلئے تو "اقتباس اول" ص ۳ کی دسویں سطر تک نقل کرنے کے بعد پھر "اقتباس اول" کی آخری ساڑھے تین سطریں "اقتباس دوم" میں سے اڑا دی گئی ہیں۔ بایں ہمہ "اقتباس دوم" کی عبارت مسلسل عبارت کی طرح لکھی گئی ہے اور سیاق و سباق میں عبارت کے اندراج میں یا ترجمے و تمہید میں کہیں یہ اشارہ نہیں کیا کہ "اقتباس دوم" کی عبارت مسلسل نہیں ہے بلکہ اسے "اقتباس اول" کی حسب ضرورت "کتر بیونت" کر کے مسلسل عبارت کی شکل دی گئی ہے۔ آگے چلنے سے پہلے یہ بھی دیکھ لیجئے کہ جتنا حصہ نقل ہو کر "اقتباس دوم" میں یا رہ پا سکا ہے اس میں بھی کچھ

مقامات پر سکوتِ کتابت موجود ہے۔ ۱۲

اب آیئے تفسیر سعالی کی جانب۔ یہ بحث ذرا نازک ہے اور اپنے دامن میں لغت و قانون سعالی کے پیچیدہ مباحث سمیٹے ہوئے ہے۔ اس لیے ہم ترجیح اس بات کو دیں گے کہ بحث کا دائرہ ہمارے "وظن مالوف" یعنی اقبالیات کی حدود سے تجاوز نہ کرے اور لغت و قانون کی ٹھن گھتراؤ باتوں کی نوبت نہ آنے پائے۔ ویسے بھی اس وضاحتی تحریر میں ہمارا مقصود صرف یہ ہے کہ علامہ اقبال کی تحریر کے حوالے سے جو بحث اقبال شناسوں میں چل رہی ہے اور جس میں شاہ ولی اللہ کو بطور سند پیش کیا جاتا ہے اس کے دلائل کو صحت و سقم کی کسوٹی پر پرکھ کر دیکھ لیا جائے اور یہ طے کر لیا جائے کہ جس بات کو شاہ صاحب کا موقف قرار دیا جا رہا ہے وہ ان سے منسوب کیا جا سکتا ہے یا نہیں!

علامہ شبلی نے تین جگہ عبارت میں قطع و برید کی ہے۔ ان میں سے پہلے دو مقامات پر عبارت کے کچھ الفاظ حذف کرنے سے استدلال اور تسلسل کلام پر کوئی خاص فرق نہیں پڑتا۔ لیکن تیسرے مقام پر حذف شدہ فقرے اتنے اہم ہیں کہ ان کے ہوتے یا نہ ہوتے سے استدلال کا سارا تناظر بدل جاتا ہے۔ لہٰذا متعلقہ عبارت دوبارہ درج کی جاتی ہے۔ شاہ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ [۱۵]

چنانچہ اس سے بہتر اور آسان تر کوئی بات نہیں کہ شعائر، حدود اور مقامات میں اسی قوم کی عادات کا اعتبار کیا جائے جس میں وہ مبعوث ہوا ہے اور بعد میں آنے والے دوسرے لوگوں کے لیے بالکل ہی گنجائش کر دی جائے۔ ان کے لیے ان (شعائر، حدود اور مقامات) کو کچھ نہ کچھ باقی رکھا جائے۔ پہلے لوگوں کے لیے اس شریعت کو اختیار کرنا اس لیے آسان ہوا کہ ان کے دل اور ان کی عادات اس کے شاہد تھے۔ پچھلوں کے لیے اس کو اختیار کرنے میں آسانی اس لیے ہوگی کہ ان کے لیے آنحضرت اور خلفاء کی سیرت کا اتباع مرغوب چیز تھا۔ پس یہ شریعت ہر قوم کے لیے اور قدیم و جدید ہر زمانے میں اسی طبعی کی طرح ہے۔ [۱۶]

اگر شبلی اپنے قارئین کو یہ بتا دیتے کہ شاہ صاحب کا بیان اصل میں یہ ہے کہ وہ کمی جس کی لائی ہوئی شریعت کا مادہ عرب و عجم کی ساری اقالیم سالفہ کے لیے مذہب طبعی کی طرح تھا اور

اس نے اپنی قوم کے الف و عادت کا لحاظ رکھتے ہوئے اس ہدایہ شریعت کے تحت جو شعائر، حدود اور ارتفاقات مقرر کیے وہ بحیثیت مجموعی بعد والوں کے لیے بھی واجب العمل ہیں۔ ان پر عمل کرنا بعد والوں کے لیے بھی اتنا ہی آسان ہے جتنا پہلے والوں کے لیے تھا البتہ اس آسانی کے اسباب دونوں کے لیے مختلف ہیں اور یہ تینوں اجزائے شریعت (یعنی شعائر، حدود اور ارتفاقات) ہر عہد اور ہر قوم کے لیے ایک امر طبیعی کی طرح ہیں اگر یہ بات شبلی کے تیار کردہ "اقتباس دوم" میں آ جاتی تو کیا ان کے پاس ایسے فقرے لکھنے کی گنجائش رہ جاتی جو انہوں نے تمہید، خلاصہ کلام اور استنباط نتائج کی ذیل میں بالطمینان نذر قارئین کر دیے ہیں۔ مثلاً یہ کہ

> جو احکام ان عادات و حالات کی بنا پر قائم ہوتے ہیں ان کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی اور نہ ان پر چٹان کی لکیر کی جاتی ہے[۲]

> آئندہ دنیا کے لیے ان احکام کے متعلق چند اصول تجویز کیے جائے

> اس اصول سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ شریعت اسلامی میں چوری، قتل، زنا وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان سزاؤں کا بعینہا اور حرفاً حرفاً پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے؟[۳]

آخری فقرے میں "بعینہا" اور "حرفاً حرفاً" کے الفاظ سے ایک اللہ تھی نے فہم لیا جو علامہ اقبال کے ہاں منقل ہوئی کیونکہ انہوں نے شبلی کے "اقتباس" پر بھروسہ کر لیا تھا۔ علامہ اقبال کی عبارت نقل کرنے سے پہلے یہ دیکھ لیا جائے تو مناسب ہوگا کہ شبلی نے اسلامی شعائر کے ان دو بھاری بھرکم مرکبات سے لیس ہو کر قارئین کے سامنے جو ایک مرعوب کن سوال رکھا ہے اس کا جواب کیا ہے۔ ہمیں یہ تو معلوم نہیں ہے کہ خطہ اسلامی کے صدیوں پر محیط (خیر و) کار میں اس سوال کا کیا کیا جواب دیا گیا ہے تاہم بحث کو اپنی حد میں رکھنے کے لیے شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ میں سے جواب تلاش کرنے کی کوشش کیے لیتے ہیں۔ عربی الفاظ و شعائر کا گھونگھٹ اٹھا دیجئے، تو سوال اپنی سادہ شکل میں یہ رہ جاتا ہے کہ شریعت اسلامی میں چوری، زنا اور قتل وغیرہ کی جو سزائیں نبی علیہ السلام کے زمانے میں مقرر تھیں کیا آج بھی وہی سزائیں باقی رہیں گی اور اسی طرح رہیں گی؟

شاہ صاحب نے اس معاملے پر کئی جگہ کلام کیا ہے تاہم ہمارے مطلوبہ سوال کے دونوں

اجزاء کا جواب حجۃ اللہ البالغہ جلد دوم کے "باب حدود" سے بطور کفایت مل جاتا ہے۔ یوں تو شاہ صاحب نے شرعی سزاؤں کی ضرورت مصلحت اور مصالح شرعیہ سے ان کے ربط کے سلسلے میں بھی اہم نکات بیان کئے ہیں تاہم ہمارے زیر بحث مسئلے کے نقطہ نظر سے اس باب کے دوسرے مندرجات اہم تر ہیں۔ پہلے شرعی سزاؤں کے بارے میں ان کی ابتدائی رائے ملاحظہ کیجئے۔[۳۲]

یہ سزائیں شرائع سابقہ میں حسب حالت چلی آتی تھیں اور تمام انبیاء اور ان کی امتیں اس پر متفق تھیں تو ضروری ہوا کہ ان کو خوب مضبوطی سے پکڑا جائے اور کبھی ان کو ترک نہ کرنا چاہیے۔

سزاؤں ہی کے بارے میں آگے چل کر لکھتے ہیں[۳۳]

شریعت الٰہی جس کو خدا تعالیٰ نے بطور لطف امور کے مقرر کیا ہے ان کی شان سے یہ بات ہے کہ وہ مؤثر بالخاصیت کی طرح لگی جائیں اور لوگ نہایت مضبوطی سے اس کو تھامیں اور ہر جس چیز میں تھوڑی سی تکلیف اور آسانی ہے اس کے چھوڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔

یہ سزائیں کونسی ہیں جنہیں مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی ترک نہ کرنا چاہیے؟ شاہ صاحب کا جواب حسب ذیل ہے۔[۳۴]

زنا	سنگسار کرنا، کوڑے لگانا
سرقہ	قطع ید
رہزنی	قطع اعضاء، تصلیب، جلاوطنی، قتل
شرب خمر	چالیس درے
قذف	اسی درے
قتل	قصاص یا دیت

اس مجمل فہرست سے ہمارے سوال کے پہلے جز کا جواب تو سامنے آ گیا۔ یہ جواب اثبات میں ہے۔ یہ سزائیں وہی ہیں (جیسا) جو علیہ السلام کے زمانہ مبارکہ میں تھیں۔ گویا شاہ صاحب کا موقف یہ ٹھہرا کہ ان جرائم کی جو شرعی سزائیں صدر اول میں معین کی گئی تھیں وہی آج بھی باقی ہیں۔ (علی التعمیم بالکل) واجب العمل ہیں، نفی امر کی طرح ہیں اور جز و شریعت ہیں۔ ان کی اس حیثیت پر اس امر سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ ان سزاؤں کے مقرر کرنے میں نبی اسماعیل کے

عرف و عادت کا لحاظ کیا گیا تھا کیونکہ یہ لحاظ اس لیے رکھا گیا تھا کہ یہ عرف و عادت بنو اسماعیل کا خود ساختہ نہ تھا بلکہ متوارث تھا اور اپنے مبدا و آغاز میں سابقہ تشریعات سماوی کا مرہون منت تھا۔ حاضر دال و انحراف نے اس عرف و رواج میں جو تغیرات کر دیئے تھے اسے صاحب امی نے ہدایت خداوندی کی مدد سے دور کر دیا۔ یوں یہ ضابطہ اخلاق و احکام منقح ہو کر دوبارہ قابل العمل ہو گئی۔ یہاں یہ نکتہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ ترمیم و تنسیخ کے اس عمل کے دونوں طریق بحیثیت مقنن اور یکتا ہیں۔ نہ تو ہی علیہ السلام کے بعد کسی کو دوبارہ وحی و نبوت سے مشرف ہو کر قانون سازی کی حیثیت نصیب ہوئی نہ کسی دوسرے ضابطہ احکام کو اس مادہ شریعت کی حیثیت ملی جس میں ترمیم، تغییر اور تنسیخ کے سب پہلو عمل کے ذریعے شریعت اسلامیہ کی صورت گری ہوئی تھی۔ لہٰذا شاہ صاحب کے پورے فکری تناظر میں یہ سوال تو اٹھایا ہی نہیں جا سکتا کہ آج اتنی صدیاں گزرنے کے بعد اور اقوام دامل کی رنگارنگی اور تنوع کے دور میں اسلام کی شرعی سزاؤں کو باقی رکھا جائے یا تبدیل کر دیا جائے؟ یہ سوال ہمارے قبال شناسی کے ملتوں کا ہو تو ہو شاہ صاحب کا نہیں ہے۔ واضح رہے کہ یہاں گفتگو نفس احکام کے بارے میں ہو رہی ہے۔ وجہ جواز کا معاملہ دوسرا ہے جس میں آگے گا۔ نفس احکام کے بارے میں ان کا دو ٹوک جواب ہم دیکھ چکے ہیں۔ اس کی روشنی میں یہ کہنا غلط ہو گا کہ شبلی نے اس نکتے پر شاہ صاحب کی فکر کی ترجمانی کی ہے اور قارئین کو یہ تاثر دینے میں غلطی کی ہے کہ شاہ صاحب کی رائے میں زمان نبوت سے بعید زمانوں اور مختلف اقوام کے لیے شرعی سزائیں اس کے علاوہ کچھ اور بھی ہو سکتی ہیں جو فقہ اسلامی میں مذکور ہیں۔ ہمارے اس دعوی کو ایک دلیل سے بھی تقویت ملتی ہے۔ یہ دلیل خود شبلی کی مذکورہ بالا عبارت میں موجود ایک داخلی تضاد سے فراہم ہوتی ہے۔ شبلی نے لکھا ہے کہ "اس کی شریعت میں اگرچہ زیادہ تر وہ قواعد کلیہ اور اصول عام ہوتے ہیں جو تقریباً تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہوتے ہیں تاہم خاص اس کی قوم کی عادات اور خصوصیات کا لحاظ زیادہ ہوتا ہے لیکن جو احکام ان عادات اور حالات کی بنا پر قائم ہوتے ہیں ان کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی" (دیکھئے حاشیہ نمبر ۱۵)۔ گویا شبلی نے خود اس عبارت میں جداگانہ نوعیت کے دو امور کو تسلیم کیا ہے۔

ایک وہ قواعد کلیہ اور اصول عام جو تقریباً تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہوتے ہیں اور

دوسرے کسی خاص قوم کی عادات اور حالات کی بنا پر قائم ہونے والے احکام۔ یہ نکتہ شاہ صاحب کے حوالے سے بھی درست ہے۔ دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ شاہ صاحب نے اسلامی سزاؤں کو ان دو میں سے کس کے تحت شمار کیا ہے؟ شاہ صاحب کی جو عبارتیں ہم نے نقل کیں ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ سزاؤں کو "قواعد کلیہ" اور "اصول عام" کی قبیل سے جانتے ہیں جبکہ شبلی کی تشریح، جس کا حوالہ ماسبق میں آ چکا ہے، یہ بتاتی ہے کہ شرعی سزائیں قواعد کلیہ اور اصول عام نہیں بلکہ "عادات اور حالات کی بنا پر قائم ہونے" والی ایک غیر مقصود بالذات چیز ہیں۔ اسی تشریح کو آگے چل کر جب شبلی نے شاہ صاحب کی عبارت کا "مرادی" ترجمہ کرنے کے بعد دہرایا ہے تو تضاد کھل کر سامنے آ گیا ہے اور شاہ صاحب کے اصول کے تحت جو چیز "تقریباً ساری دنیا کی قوموں میں مشترک" ہونے کی وجہ سے قواعد کلیہ اور اصول عام کے درجے کی مستحق تھی اس کی "تعیین" و "مقصوصیا" پابندی کا سوال پوچھنے کی نوبت آ گئی!

یہاں تک کی معروضات سے "تعیین" کی گرہ کشائی تو ہو چکی، اب لیجیے "مقصوصیا" کے مسئلے کو۔ اگر "مخصوص" کے لفظ سے شبلی کی مراد وہی ہے جو "معین" کے لفظ سے تھی اور اسے مترادف کے طور پر برتا گیا ہے تو پھر تو اس کا معاملہ سطور سابقہ میں طے ہو چکا۔ اگر اس کے علاوہ کسی مراد میں تو پہلے اس لفظ کے دلوں کو طے کرنا ہوگا۔ یہ لفظ منطق، کلام اور فقہ میں اصطلاحاً استعمال ہوتا ہے۔ اصول فقہ میں بھی اس کا فنی استعمال موجود ہے۔ قرائن سے اندازہ ہوتا ہے کہ شبلی نے یہاں اس لفظ کو ان اصطلاحی معنی میں نہیں برتا۔ عام بول چال اور محاورے کے مطابق استعمال کیا ہے۔ اس صورت میں اس سے مراد ہوگا ان سزاؤں کے خاص اجزائے ترکیبی اور مخصوص شکل یا پھر ان کا طرز نفاذ۔ ایک امکان یہ بھی ہے کہ خصوص سے اشارہ ان سزاؤں کے اطلاق میں شدت برتنے یا تخفیف کرنے کی طرف ہو۔ اس امکان کی طرف ذہن یوں منتقل ہوتا ہے کہ علامہ قبال نے[۷] اور حال ہی میں ڈاکٹر خالد مسعود صاحب[۸] نے شبلی کے حوالے سے اسی مفہوم کی طرف اشارہ کیا ہے۔ بہرکیف "مقصوصیا" کے اس مرکب اضافی کے تین ممکنہ مفاہیم ہو سکتے ہیں۔

۱۔ سزاؤں کے خاص اجزائے ترکیبی اور مخصوص شکل[۹]

۲۔ سزاؤں کا طرز نفاذ[۱۰]

۳۔ سزاؤں کے اطلاق میں تخفیف/شدت

اوپر مذکور دونوں مفاہیم کو اگر شبلی کا مراد قرار دیا جائے تو ان کا جواب شاہ صاحب کی تصنیف کی روشنی میں معلوم کرنا مشکل نہیں۔ شاہ صاحب کے ہاں ان دونوں نکات پر کوئی ابہام نہیں ہے۔ بیت بدلنے کا ان کے ہاں ذکر نہیں۔ رہا طرز نگارش تو اس کے مسائل کے اظہار سے ساتویں صدی عیسوی اور اٹھارویں صدی عیسوی میں کوئی بڑا فرق نہیں تھا۔ سو بطور ایک فقہی اجتہاد کے یہ بھی شاہ صاحب کا مسئلہ نہیں بنتا۔ گویا یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ دونوں مسائل شاہ صاحب کے فکری تناظر میں اور ان کے عہد کے مسائل کے حوالے سے کسی ترمیم یا تبدیلی کے لیے موضوع بحث نہیں بنتے اور ان کو شاہ صاحب کی تحریروں میں تلاش کرنا ایک طرح سے اپنے افکار کا عکس شاہ صاحب کے ہاں دیکھنے کے مترادف ہے۔

سزاؤں کے اطلاق میں تخفیف برتنے یا سزاؤں کی انتہائی حد تاخذ کرنے کے معاملے پر البتہ شاہ صاحب نے "الحدود" والے باب میں مفصل بحث کی ہے۔ سابقہ سطور میں ہم نے ان کا ایک فقرہ نقل کیا تھا کہ "ان کو خوب مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی ان کو ترک نہ کرنا چاہیے"۔[۳۰] اس سے متصل ان کا فقرہ ہے

> مگر شریعت مصطفوی نے اس میں ایک اور قسم کا تصرف کیا ہے اور ہر ایک کی سزا کی دو قسمیں کی ہیں ایک تو بڑی بھاری سزا ہے کہ اس سے زیادہ اور تصور نہیں اور یہ سزا وہاں دی جائے جہاں گناہ بھی بڑا بھاری ہو اور دوسری وہ ہے جو پہلی سے کم ہے اور یہ وہاں ہو گی جہاں معصیت بھی پہلی معصیت سے کم ہو ہمارے ہاں دونوں شرائع کا لحاظ کیا گیا شریعت سادہ پر ابتدا سے کاربند رہی اور اس میں ہمارے لیے نہایت رحمت ہے اور سرقہ میں عذاب دینا اور اس سے دست بردار ہونا لینا چاہیے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے اور نیز اس شریعت میں علم کے چند اقسام کو مثل قذف اور شرب خمر کو اضافہ کیا اور ان کے لیے بھی حد مقرر کی کیونکہ یہ بھی بمنزلہ اسی معاصی کے ہیں اور بڑی کی سزا زیادہ مقرر کی[۳۱]

اگر "خصوصا" سے شبلی کی مراد سزاؤں کی مذکورہ بالا درجہ بندی کو قرار دیا جائے تو تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ شبلی کا اشارہ درست ہے۔ شبلی کے اس جملے پر علامہ اقبال نے جو لکھا اس کی گنجائش بھی

کل آتی ہے تو ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کا بیان بھی درست ٹھہرتا ہے کہ "شاہ صاحب واقعی اسلامی سزاؤں میں اصول تخفیف اور دوجہ بندی کے قائل تھے"۔ لیکن ہمیں باوجود اس تاویل کو قبول کرنے میں تامل ہے اور ہمارا کہنا یہ ہے کہ تخفیف اور دوجہ بندی کے ضمن میں شاہ صاحب کی ساری گفتگو اس بحث ہی سے غیر متعلق ہے جو شبلی، علامہ اقبال اور ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کے ہاں ملتی ہے۔ یہاں ایک لطیف سا غلط مبحث واقع ہو رہا ہے اور اس کے سہارے شاہ صاحب کے بیان کو اس بحث سے متعلق کر دیا گیا جس سے اس کا استدلالی یا موضوعاتی ربط موجود نہیں۔ ہمارے اس نکتے کو سمجھنے کے لیے قارئین غور فرمائیں کہ یہ تینوں حضرات کہہ رہے ہیں کہ شاہ صاحب تخفیف اور دوجہ بندی کے قائل اس لیے ہیں کہ عہد رسالت، عہد نبوی اور عربوں کے عرف و عادت پر مبنی ہیں اور مابعد کی نسلوں کو بعد زمانی کی وجہ سے اور اس پرانے عرف و عادت کا حامل نہ ہونے کی وجہ سے تخفیف اور تیسیر کا مستحق جاننا چاہیے۔ "الحدود" کے باب کا تجزیہ کیجیے تو یہ بات ثابت نہیں ہوتی۔ جو سبب ان حضرات نے دوجہ بندی اور تخفیف کی علت کے طور پر شاہ صاحب سے منسوب کیا ہے وہ ان کی تحریر میں موجود نہیں ہے۔ وہ سزاؤں میں دوجہ بندی کے قائل ضرور ہیں مگر اس کے لیے "الحدود" کے باب میں جتنی علتیں بیان کی ہیں ان میں سے کوئی بھی ان راویوں کے اسباب (بعد زمانی + عرف و عادت سے اجنبیت) پر مبنی نہیں ہے۔ شاہ صاحب نے دوجہ بندی اور تخفیف کو جس اصول پر مبنی قرار دیا ہے وہ صدر اول سے لے کر آج تک یکساں ہے تبھی انہوں نے جتنی مثالیں دی ہیں ان کی علتیں اور اسباب تخفیف اسی زمانے میں متعین ہو چکے تھے۔ ان کے ہاں بعد زمانی یا عرف و عادت سے اجنبیت اس دوجہ بندی کی علت سرے سے ہے ہی نہیں۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس دوجہ بندی میں شاہ صاحب منفرد کب ہیں۔ پورا فقہ اسلامی کا عام مبحث ہے اور فقہ کی کتب میں بھی اس دوجہ بندی کی علت بعد زمانی کو یا عرف و عادت کے فرق کو قرار نہیں دیا گیا۔ بلکہ ہم یہ عرض کریں گے کہ اگر "المحصنات" سے سزا ساقط کرنے میں تخفیف اور شدت کی جانب اشارہ بھی مراد لیا جائے تو بھی سے اس معنی میں اور ان اسباب کی بنا پر شاہ صاحب سے منسوب کرنا درست نہیں جو ہمارے محترم مصلحین نے دریافت کیا اور قارئین کو کروایا۔ شاہ صاحب کے ہاں دوجہ بندی کا تصور تو موجود ہے مگر اس کا جواز وجود اور علت قائلی ان مزعومہ مصلحتوں سے بالکل الگ ہیں جو

اقبالیات کے بحثوں میں بیان ہوتا چلا آرہا ہے۔

اقبالیات کے میدان میں جو نکتہ مورد بحث ہے وہ فی الحقیقت رد و بند کی، اعتذار، تفسیر یا تخفیف کا ہے ہی نہیں۔ وہاں تو یہ بحث ہو رہی ہے، اور بہ سر جلسہ اٹھائی یہ کیا جاتا ہے کہ اقبال کے خیال میں یہ سزائیں قابل ترمیم و تنسیخ ہیں اور اقبال کی اس رائے کی ہیرو اور سند شاہ ولی اللہ ہیں جو اس بات کے قائل ہیں۔[۲۲] یہ سزائیں قابل ترمیم و تنسیخ ہیں یا نہیں یا نصوص میں ترمیم و تنسیخ جائز ہے یا نہیں اس گتھے کو سلجھانے کا یہ موقع ہے نہ مقام۔ ہمیں صرف یہ دیکھنا تھا کہ شاہ صاحب سے اس رائے کا انتساب درست ہے یا نہیں اور معروضات ماقبل کی روشنی میں ہم یہی کہنے پر مجبور ہیں کہ شاہ صاحب کے موقف کی صحیح ترجمانی نہ تو نیلی کی عبارت آرائی بلکہ عبارت ساری سے ہوتی ہے نہ اس کی بنیاد پر استوار ہونے والے اس استدلال سے جسے علامہ اقبال نے اختیار کیا۔

علامہ اقبال کا وہ خطبہ جس میں یہ عبارت وارد ہوئی ہے اپنی موجودہ شکل میں ۱۹۲۳ء کے لگ بھگ تصنیف ہوا۔[۲۳] سہ جزوہ شکل میں ۱۹۳۸ء میں تیار کیا گیا۔ علامہ کی حیات سے اس خطبے کے ترجمے کی فکر مآل یا اصل متن کی نظر ثانی شدہ اشاعت کر سکے وہ نہ کی۔ سو آج ہمارے پاس جو متن ہے وہ ۱۹۳۸ء تک کی فکر کا آئینہ دار ہے۔ علامہ کی عبارت کا متن ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے۔[۲۴]

اقتباس ۴

For our present purposes however, we must distinguish traditions of a purely legal import from those which are of a non-legal character. With regard to the former, there arises a very important question as to how far they embody the pre-Islamic usages of Arabia which were in some cases left intact, and in others modified by the Prophet. It is difficult to make this discovery, for our early writers do not always refer to pre-Islamic usages. Nor is it possible to discover that usages, left intact by express or tacit approval of the Prophet were intended to be universal in their application. Shah Wali Allah has a very illuminating discussion on the point. I reproduce here the substance of his view. The prophetic method of teaching, according to Shah Wali Allah, is that, generally speaking, the law revealed by a prophet takes

especial notice of the habits, ways, and peculiarities of the people to whom he is specifically sent. The prophet who aims at all-embracing principles, however, can neither reveal different principles for different peoples nor leave them to work out their own rules of conduct. His method is to train one particular people, and to use them as a nucleus for the building up of a universal *Shari'ah*. In doing so he accentuates the principles underlying the social life of all mankind, and applies them to concrete cases in the light of the specific habits of the people immediately before him. The *Shari'ah* values (*Ahkam*) resulting from this application (e.g. rules relating to penalties for crimes) are in a sense specific to that people, and since their observance is not an end in itself they cannot be strictly enforced in the case of future generations.

اقتباس کا آخری فقرہ، جو اسلامی سزاؤں سے متعلق ہے، اس کا حوالہ شاہ ولی اللہ کی عبارت (اقتباس اول) سے اور پھر شبلی کی تحریر (اقتباس دوم) سے کھینچ تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ علامہ اقبال نے اپنی تحریر میں "اقتباس دوم" ہی کے متن پر انحصار کیا ہے۔ یہ اقتباس "الحدیث یا تون بعد" کے فقرے پر ختم ہو جاتا ہے۔ علامہ کا خلص انگریزی ترجمہ بھی اسی فقرے تک جاتا ہے۔ پھر یہ کہ انگریزی الفاظ کا انتخاب شہادت دے رہا ہے کہ یہاں مفہوم متعین کرنے میں شبلی کے الفاظ "پابندی مخصوص بالذات نہیں ہوتی" اور "چنداں سخت گیری نہ کی جائے" ہی کا اثر کارفرما ہے اور انہی کی ترجمانی کی گئی ہے انگریزی عبارت میں بھی سنائی دے رہی ہے۔ علامہ نے اگر شبلی کی پیش کردہ تعبیر کو قبول نہ کیا ہوتا یا حجۃ اللہ البالغہ کی اصل عبارت کی پڑتال کر لی ہوتی تو شاید وہ اپنی تحریر کسی اور طرح رقم کرتے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اقتباس دوم سے متاثر ہونے والا موقف شبلی کا تو ہو سکتا ہے شاہ ولی اللہ کا نہیں۔ آخری بات یہ کہ شاہ صاحب کی عبارت (اقتباس اول) کے آخری فقرے، جو شبلی کے ہاں حذف ہیں، اس استدلال کے خلاف پڑتے ہیں، جو علامہ نے مذکورہ بالا اقتباس سوم میں قائم کیا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا علامہ کے تحریری آثار میں اس بحث پر تشکیل جدید کی تصنیف یعنی ۱۹۲۸ء کے بعد کچھ اور مواد میسر آتا ہے جسے اس موضوع پر ناقح یا ترمیم کنندہ کی حیثیت

دی جا سکے؟ سید سلیمان ندوی سے اقبال کی مکاتبت کا جو حصہ محفوظ ہے اس میں موضوع زیر بحث سے متعلق دو طرح کی تحریریں ملتی ہیں۔ ایک تو وہ جو اجتہاد پر علامہ کی پہلی تحریر[25] کے زمانہ تصنیف سے لے کر سفر جنوبی ہند تک کے زمانے کی ہیں۔ ان میں حجیت حدیث، حدیث و قرآن کے ربط اور بالخصوص احادیث کی تشریعی حیثیت کے بارے میں عمومی استفسارات ہیں۔ دوسری تحریریں وہ ہیں جو حیدرآباد دکن میں خطبات پیش کرنے کے بعد کی ہیں اور ان میں تخصیص کے ساتھ شبلی کی تحریر اور شاہ ولی اللہ صاحب کے اقتباسات کے بارے میں استفسارات ہیں۔ اول الذکر مکاتیب میں جو سوالات اٹھائے گئے ہیں ان کے ابعاد اور ان کے موضوعات پر ایک نظریہ بنانے کے لیے کافی ہے کہ علامہ کو اس بحث کی نزاکت، پیچیدگی، دور رس مسائل اور مصالح ملیہ سے ان کے ربط کا نظری ادراک تھا۔[26] ان کا اسلوب تحریر خطوط میں بھی احتیاط کا مظہر ہے اور لیکچر میں بھی۔ یہاں تک کہ لیکچر تیار ہونے کے بعد بھی علامہ نے اسے چھپوانے سے گریز کیا۔ اس موضوع پر اپنے نتائج فکر سے بے اطمینانی ان کے خطوط سے واضح ہے۔ سید سلیمان ندوی ہی کو لکھتے ہیں۔

> میں نے ایک رسالہ اجتہاد پر لکھا تھا مگر چونکہ میرا دل اصل امور کے متعلق خود مطمئن نہیں اس واسطے اس کو اب تک شائع نہیں کیا۔ آپ کو یاد ہوگا میں نے آپ سے بھی کئی امور کے متعلق استفسار کیا تھا۔[27]

> ابھی تک میرا دل اپنی تحقیقات سے مطمئن نہیں ہوا اس واسطے وہ مضمون شائع نہیں کیا گیا۔[28]

بہرکیف ۱۹۲۸ء تک کی تحقیقات اور مجموعہ معلومات کی بنیاد پر جو نتائج فکر مرتب ہوئے انہیں علامہ نے لکھ دیا اور دیگر خطبات کے ہمراہ یہ خطبہ بھی حیدرآباد اور بعد ازاں علی گڑھ میں پیش کیا گیا۔ پھر یہ خطبات طباعت کے مرحلے سے بھی گزر گئے۔ انہی ایام میں علامہ کے خطوط سے ہمیں خاص اس مسئلے کے بارے میں استفسارات کا سراغ ملنے لگتا ہے جو ہماری تحریر میں زیر بحث ہے۔ ان خطوط کو دیکھیے تو یوں لگتا ہے کہ ابتداء میں علامہ کی بے اطمینانی عمومی نوعیت کی تھی۔ وقت گزرنے کے ساتھ اور مزید تحقیق کے نتیجے میں علامہ کی بے اطمینانی خاص ان اقتباسات پر مرکوز ہوتی نظر آتی ہے جو شبلی نعمانی نے ان سوالات کے ایک مکمل جواب کے طور پر شاہ صاحب کی تحریر سے پیش کیے

تھے جو اس زمانے میں علامہ کا ہدف تحقیق تھے۔

۲ اکتوبر ۱۹۲۹ء کو سید سلیمان ندوی کے نام لکھتے ہیں [۳۹]

جس باب میں مولانا شبلی نے ایک فقرہ شعائر دین کا لکھ کر تحقیق نقل کیا ہے اسی باب میں ایک اور فقرہ نظر سے گذرا جو پہلے نظر سے نہ گذرا تھا۔

وشعائر الدين امر ظاهر محصور به و يختار صاحبه به على سائر الاديان كالاذان و تعظيم المساجد والاذان والصلوة والصيام

یہ شاہ صاحب کی اپنی تشریح ہے، جناب کا ارشاد اس بارے میں کیا ہے؟ علی ہذا القیاس ارتفاقات میں شاہ صاحب کی تشریح کے مطابق تمام تدابیر جو سوشل اشیاء سے تابع ہوں داخل ہیں۔ مثلاً تاجر اخلاق کے احکام وغیرہ، اگر شاہ صاحب کی عبارت کی یہ تشریح صحیح ہے تو حیرت انگیز ہے۔ اگر ان مصلحات میں تھوڑی سی تعدیل بھی دی جائے تو سوسائٹی کا کوئی نظام نہ رہے گا۔ ہر ایک ملک کے مسلمان اپنے اپنے دستور و رسوم کی پابندی کریں گے۔

اس مکتوب کے آخری دو فقروں پر غور کیجیے۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کو اس تشریح کے بارے میں تحفظ ہے جو شبلی نے پیش کی اور اس کے وہ مضمرات ان کے سامنے عیاں ہیں جو اسے قبول کرنے سے ظاہر ہو سکتے تھے اور اقالیات کے عصری مباحث اس کی شہادت دے رہے ہیں کہ اسی نہج پر یہ نکات ابھرے اور اسی منطقی نتائج تک پہنچے جن کا خدشہ علامہ نے ظاہر کیا ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ علامہ کی تحریر صرف تحفظ ہی ظاہر نہیں کرتی۔ اس کا اسلوب شاہد ہے کہ وہ اس تعبیر کو قبول بھی نہیں کر سکتے تھے۔

اس تحریر کے ۲۰ دن بعد سلیمان ندوی صاحب کے نام خط میں دوبارہ اسی بحث کو اٹھایا گیا ہے۔ [۴۰] اس مرتبہ الکلام کا وہی اقتباس زیر بحث ہے جو تشکیل جدید میں نقل ہوا اور جسے آج تک شاہ ولی اللہ کا موقف قرار دیا جا رہا ہے۔ اقتباس درج ذیل ہے۔

الکلام (یعنی علم کلام جدید) کے صفحہ ۱۱۲، ۱۱۳ پر مولانا شبلی رحمۃ اللہ علیہ نے حجۃ اللہ البالغہ (صفحہ ۱۲۳) کا ایک فقرہ عربی میں نقل کیا ہے، جس کے مفہوم کا خلاصہ انہوں نے اپنے الفاظ

میں بھی دیا ہے۔ اس عربی فقرہ کے آخری حصہ کا ترجمہ یہ ہے۔

"اس کا پڑھنا اس سے بہتر اور آسان طریق کوئی نہیں کہ شعار قوم رات اور انتظامات میں خاص اس قوم کے عادات کا لحاظ کیا جائے۔ جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے۔ اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چند دن محنت گیری کی جائے"

عرض کر چکے ہیں کہ مندرجہ بالا فقرہ میں لفظ شعار سے کیا مراد ہے اور اس کے تحت میں کون کون سے مراسم یا دستور آ جاتے ہیں۔ اس لفظ کی مفصل بحث اب مطلوب ہے۔

سید سلیمان ندوی صاحب نے علامہ کے اس خط کا جواب دیا ہوگا جو اب ہمارے سامنے نہیں ہے۔ اس میں شعائر کے بیان شاہ صاحب کے موقف کی شرح کی گئی تھی اور گمان ہے کہ اس تعبیر کی تردید بھی کی گئی ہوگی جو شبلی نے شاہ صاحب سے منسوب کی۔ علامہ نے اس خط کے جواب میں ۲۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کو جو مکتوب روانہ کیا اس سے مندرجہ بالا بات کی تائید ہوتی ہے۔ خط کی عبارت یوں ہے۔

> تحفہ ولی، والا نامہ ملا جس کے لیے بہت شکر گذار ہوں۔ لفظ شعار کے معنی کے متعلق پورا اطمینان آپ کی تحریر سے نہیں ہوا۔ کیا کسی جگہ حضرت شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں شعائر کی یہ تفسیر کی ہے جو آپ نے کی ہے؟ دیگر عرض یہ ہے کہ شاہ صاحب نے اسی فقرہ میں لفظ ارتفاقات استعمال کیا ہے، مولانا شبلی نے ایک جگہ اس کا ترجمہ انتظامات اور دوسری جگہ معاملات کیا ہے، اردو ترجمہ سے یہ نہیں کھلتا کہ اصل منظور کیا ہے۔ کل میں حجۃ اللہ البالغہ مطالعہ سے گذری، اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب نے ارتفاقات کی چار قسمیں کی ہیں۔ ان چار قسموں میں تمدنی امور مثلاً تاجر، اخلاق وغیرہ کے مسائل بھی آ جاتے ہیں، کیا شاہ صاحب کے خیال میں ان معاملات میں بھی محنت گیری نہیں کی جاتی؟ میرا مقصد محض شاہ صاحب کا مطلب سمجھنا ہے، مہربانی کر کے اسے واضح فرمایئے۔

علامہ کے موقف کے بارے میں ان دو مکتوبات کی بنیاد پر کوئی حتمی یا ہمہ گیر رائے قائم کرنا مشکل ہے۔ تاہم دو کی کوڑی لائے البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ۔

۱۹۲۹ء کے اوائل تک علامہ کو یہ احساس ہو گیا تھا کہ شاید شبلی نے شاہ صاحب کے

مقصود کی صحیح ترجمانی نہیں کی اور اس لیے شاہ صاحب کے اصل موقف کے تعین کی کوشش کی جارہی تھی۔ شبلی کے کیے ہوئے اردو ترجمے کی نارسائی کی جانب اشارہ اور "شاہ صاحب کا مطلب سمجھنے" کی سعی اسی احساس کی شہادت دیتے ہیں۔

ہماری تحریر میں اٹھائے گئے بنیادی مسئلے کا جواب تو یہاں پہنچ کر ہمیں مل جاتا ہے۔ سوال یہ تھا کہ علامہ اقبال نے تشکیل جدید میں شبلی کے ترجمے سے ہٹ کر جو موقف شاہ صاحب سے منسوب کیا تھا کیا اسے شاہ صاحب کا مقصود قرار دیا جا سکتا ہے؟ ہماری تلاش کا حاصل یہ ہے کہ خود اقبال کو بعد میں اس انتساب کی صحت کے بارے میں شبہ پیدا ہو گیا تھا۔[۳۲]

اب ہمارے سامنے ایک اہم سوال ہے۔

اگر اس مسئلے پر اقبال کی رائے تبدیل ہو گئی تھی تو تشکیل جدید کی دوسری اشاعت ۱۹۳۳ء میں علامہ نے اس مقام پر عبارت میں ترمیم کیوں نہیں کی؟

اس کا حتمی جواب دینا ممکن نہیں۔ چند امکانات کی جانب اشارہ البتہ کیا جا سکتا ہے۔

پہلا امکان یہ ہے کہ شاید پروف پڑھتے وقت، عجلت میں یا سہواً اس مقام پر مطلوبہ ترمیم ہونے سے رہ گئی ہو۔

دوسرا امکان یہ ہے کہ ۱۹۳۳ء تک (پروف پڑھنے کے زمانے تک) ابھی علامہ نے اس معاملے میں کوئی حتمی رائے قائم نہیں کی تھی لہٰذا ترمیم قبل از وقت قرار پائی۔

تیسرا امکان یہ ہے کہ تشکیل جدید کے بڑے حصے کی حیثیت حتمی جوابات یا حل المشکلات کی نہیں ہے۔ اسے دعوت فکر اور تعین مسائل سمجھنا چاہیے یا طالب مخلص کے عمل سے تعبیر کرنا چاہیے۔ یہ مقام بھی اگر اسی نوعیت کی تحریر پر مبنی ہے تو اس میں ترمیم کی ضرورت ایسی لازمی نہیں ٹھہرتی۔

اگر ۱۹۳۳ء تک علامہ نے ترمیم نہیں کی تھی تو کیا اس کے بعد اس رائے میں کوئی تبدیلی نظر آتی ہے؟ ۱۹۳۳ء کے ایک خط سے کسی حد تک قیاس کیا جا سکتا ہے۔ یہ خط بھی سید سلیمان ندوی صاحب کے نام ہے اور ۲۴ جنوری ۱۹۳۳ء کو لکھا گیا ہے۔[۳۳]

میں نے آپ کا پیغام خط بھر دیکھا ہے، آپ نے جو کچھ لکھا ہے درست ہے۔ مگر میں ان معاملات کی ایک فہرست چاہتا ہوں جن کے متعلق رائے قائم کرنا امام کے سپرد ہے۔ جزاکم

میں ایسے جرم ہیں جن کی تعزیر خاص قرآن شریف میں مقرر ہے، ان کے متعلق امام کیوں کر رائے دے سکتا ہے؟

وہ جرائم جن کی تعزیر قرآن شریف میں مقرر ہے اور جن کے بارے میں امام رائے نہیں دے سکتا، وہی تو ہیں جن کے لیے شاہ صاحب نے فرمایا تھا کہ۔

ان کے لیے ان (حدود، شعائر و مقامات) کوئی گنجائش باقی رکھی جائے کیونکہ "یہ ہر قوم کے لیے اور قدیم و جدید ہر زمانے میں سرطبیعی کی طرح ہے" لازم ہے کہ "ان کو خوب مضبوطی سے پکڑا جائے اور کبھی ان کو ترک نہ کرنا چاہیے۔"[۵۱]

اس میں اور علامہ کی ۱۹۳۳ء کی مذکورہ بالا رائے میں اندازِ بیان سے قطع نظر کیا فرق ہے؟ ہمارے سوالات کا جواب شاید اسی اختصار میں مضمر ہے!

ضمیمہ ۳

حواشی

۱) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، (انگریزی) مرتبہ و مقدمہ و حواشی از محمد سعید شیخ، سلسلہ اقبال اکادمی پاکستان، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۶۹ء۔

۲) محمد بانگ درا، ص ۲۲۹، ۲۳۰۔

۳) ایضاً، ص ۲۲۹۔

۴) غلام نبی نعمانی الانعام مشہور علم الکلام اور علم الکلام، مسعود بکڈپو، بانس بازار، کراچی، طبع اول، ۱۹۶۳ء، ص ۲۲۷۔ ۲۲۹۔ اس میں یہ گورکھ دھندا ہے کہ شاید اس وقت تک علامہ نے حجۃ اللہ البالغہ کی اصل عبارت کا مطالعہ نہیں کیا تھا اور شبلی کے فراہم کردہ اقتباس پر انحصار کرتے ہوئے اس کے کلامیہ انداز کو قبول کرنے کی کوئی وجہ سمجھ نہیں آتی۔

۵) شاہ ولی اللہ دہلوی، حجۃ اللہ البالغہ، تحقیق و مراجعت از سید سابق، دار الکتب الحدیثہ، قاہرہ، س ن، طبع مکرر مکتبہ سلفیہ، لاہور، پاکستان جلد اول، ص ۲۲۷۔ ۲۲۸۔

۶) (دیکھئے تشکیل جدید (انگریزی) اردو ترجمہ، ص ۲۰۶۔

۷) شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ (عربی) مکمل و مکمل، جلد دوم، صفحات ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، نیز حجۃ اللہ البالغہ، اردو ترجمہ، آیات اللہ البالغہ، از مولوی سلیم اللہ صاحب، کتب خانہ اسلامی پنجاب، لاہور، ۱۸۹۷ء، طبع مکرر کلب، اردو بازار، لاہور، س ن، صفحات ۵۳۷، ۵۳۸۔ اس بحث کا مفصل اقتباس آگے نقل کر دیا جائے

گا۔

۸) یہاں یہ نکتہ بھی قابل غور ہے کہ ہماری معلومات کی حد تک حدیث اور تفسیر کی کسی کتاب نے عارضی حقیقت کا بیان نہیں کیا اور آپؐ کے معاشرے تک محدود نہیں رہا۔ ان کا طریقہ کار البتہ اطلاقی کے دائرے کی چیز ہے اور اسے حسب ضرورت تبدیل کیا جا سکتا ہے۔

۹) سید سلیمان ندوی صاحب نے اگرچہ شبلی کے طرز استدلال پر کوئی تبصرہ نہیں کیا لیکن اس مضمون اور اس ترجمانی کی تردید کی ہے جو شبلی کی عبارت پر اخذ کیا جا سکتا ہے۔ ان کی تحریر کے لیے دیکھیے علامہ کے مکاتیب، بنام علامہ اقبال، لاہور، ۱۹۵۱ء، جلد اول، ص ۲۰۰، ۲۳۳، ۲ اکتوبر، ۲۲ اکتوبر، ۲۸ اکتوبر کے مکاتیب میں علامہ نے شاہ ولی اللہ کا ذکر کیا ہے۔ تینوں مکاتیب میں موضوع استفسار شاہ صاحب کی وہی عبارتیں ہیں جو شبلی نے الکلام میں نقل کیں اور ان کی اس تشریح پر اظہار تعجب ہے جو شبلی نے پیش کی۔ سید سلیمان ندوی کا تبصرہ یہ تھا کہ "مولانا شبلی مرحوم نے شاہ صاحب کے الفاظ کے جو معنی سمجھے تو وہ ہے ہیں، وہ صحیح نہیں" (یادرفتگاں، ص ۱۲۱) واضح رہے کہ اس وقت تک خطبات کے خطبات مکمل کر چکے تھے اور یہ استفسار اسی تحریر کے بعد کیے گئے تھے۔ "ہدیۃ"، خطبہ ۱۹۲۳ء کے فوراً بعد تیار ہو چکا تھا۔ ندوی صاحب کے ۲۸ اکتوبر ۱۹۲۹ء کے مکتوب سے پتا چلتا ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ کا اصل متن ۲۷ اکتوبر ۱۹۲۹ء کو مکمل ہو چکا تھا اور علامہ کی نظر سے گزر رہا تھا (مکمل یہ مکتوب میں حجۃ اللہ البالغہ علامہ سے گزر رہی)

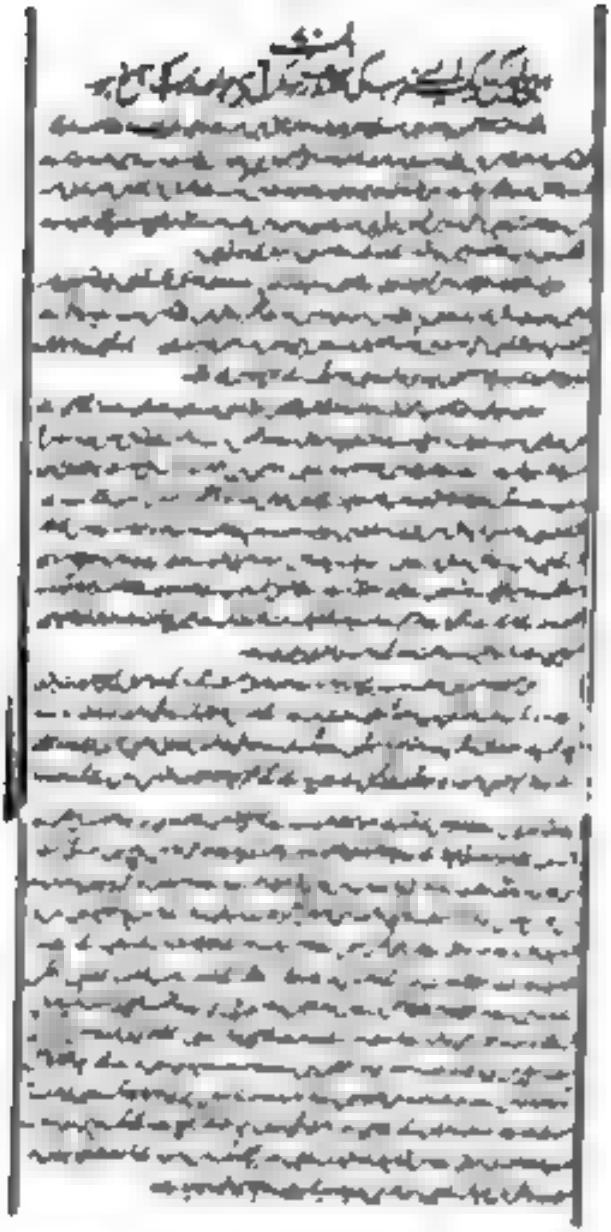
۱۰) ایسوسی ایٹ پروفیسر و نگران شعبہ اسلامی علوم، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد۔ ڈاکٹر فرخ ندوی صاحب شاہ ولی اللہ کے افکار و نظریات کے تخصص ہیں جلد منتظر صاحب میں ہم اپنی سے رجوع کرتے ہیں۔

۱۱) جاوید احمد غامدی صاحب ہمارے معاصرین میں علوم عربیہ و اسلامیہ، بیان، ادب اور فقہ اسلامی کی تعلیم میں منفرد مقام کے حامل ہیں۔ جدید علوم اور عصر حاضر کے مسائل پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ مشکل مسائل میں ہم ان سے اکثر رہنمائی حاصل کرتے ہیں۔

۱۲) دیکھیے سید، فکر و نظر، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، جلد ۳۲ شمارہ ۲، اکتوبر ۱۹۹۴ء، ص ۵۹۔۷۳۔

۱۳) دیکھیے فکر و نظر، لاہور، جلد ۳۲، ص ۷۳۔۸۰۔

۱۴) شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ (عربی) محولہ بالا، ص ۲۳۸۔۲۴۷ عبارت کا ترجمہ شامل دلیل ہے۔ محمد ظفیر احمد صاحب کے اردو ترجمے آیات اللہ الکائنات، محولہ بالا، سے لیا گیا ہے، ص ۱۸۳۔۱۸۴۔



۱۵) شبلی نعمانی، الکلام، مطبوعہ لاہور، ص۔ ۲۳۶۔

۱۶) ایضاً، ص۔ ۸۔ ۲۳۷۔

۱۷) مقامات کی کتابت مندرجہ ذیل ہیں۔

تکون ساقطہ = یکون ساقطہ

شریعہ = شریعۃ

المذہب = المذاہب

الطبیعی = الطبعی

لایعقل = لا یعقل

التعطیل = التعطیل

۱۸) یہاں ترجمہ ہوا ہے کہ کہا جاتا ہے کہ۔ شاہ ولی اللہ کا کافی صحیح اور صحیح ترجمہ ہماری نظر سے نہیں گزرا۔ اپنے ترجمے کے بارے میں راقم نے صاحب تو ایسی بھی نہیں ہے۔ صحیح ترجمہ کی ذمہ داری انہوں کی ہا سکتی ہے۔

۱۹) شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ، مطبوعہ قاہرہ، ص۔ ۲۳۸۔

۲۰) الکلام، مطبوعہ لاہور، ص۔ ۲۳۷۔

۲۱) ایضاً، ص۔ ۲۳۸۔

۲۲) ایضاً

۲۳) شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ، مطبوعہ قاہرہ، جلد دوم، ص۔ ۷۵۶۔ اردو ترجمہ عبدالحلیم صاحب کا دیا گیا ہے۔ دیکھیے آپ بیتی شاہ اسماعیل، مطبوعہ لاہور، ص۔ ۵۳۸۔

۲۴) آپ بیتی شاہ اسماعیل، مطبوعہ لاہور، ص۔ ۵۳۹۔

۲۵) عوارف، ص۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ یہ عبارت شاہ صاحب کے "باب طلب" میں سے اخذ کی گئی ہے۔

۲۶) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مطبوعہ لاہور، ص۔ ۲۳۶۔

۲۷) "ہمارے خیال میں علامہ شبلی اور علامہ اقبال دونوں نے شاہ ولی اللہ کی عبارت کو صحیح سمجھا ہے اور شاہ صاحب واقعی اسلامی سزاؤں میں تخفیف اور حد بندی کے قائل تھے"۔ "اسلامی احکام اور عادات" مطبوعہ لاہور، ص۔ ۲۳۔

۲۸) مثلاً ہاتھ کاٹنے کی سزا کی بجائے شبلی بدن سے ہاتھ کو کاٹ کر جدا کرنے کے بجائے ہاتھ مفلوج کر دینا، کسی

ترکیب سے اسے معطل کر دیا اس طرح جاوید اپنی علمی و تخلیقی ذمہ داری پوری کرنے کے بعد قطع برید کی صورت میں بھی انجام نہیں دیا جا سکتا ہے تم اس حتمی تک پہنچنے کا وسیلہ یہی اس عمل کی بیعت بدل جائے گی یا کوئی اس کی سزا کی تبدیلی مشکوک سے بدلہ یا اس کو انتظامیہ۔

۲۹) مثلاً کوہ سے کاٹ کر عمل سے دور کر دینے یا کلیتاً اپنا کر بدن سے جدا کرنے کی بجائے دوا سے بن کر کے عمل فراہمی سے بدن سے الگ کرنا۔ یا بدن کے مختلف اعضاء کو انسانوں کے ذریعے کرنے کے بجائے اپنے معاشرے کے عرف کے مطابق باہمی اور پانے سے مقرر کرنا۔

۳۰) دیکھئے حاشیہ نمبر ۲۳۔

۳۱) آیۃ اللہ الخالد کاوہ ، اصل ، ص ۔ ۵۲۸۔

۳۲) اس اجلاس کی تاریخ ۲۰ نومبر ۱۹۶۲ء کا جلسہ ہوا تھا ہے جہاں مقررین میں سے کچھ حضرات نے تقریر کرتے ہوئے اس رائے کا اظہار کیا تھا۔ فی ملتوں میں اس بحث کی گفتگو ذکر دیکھنے میں آتی ہے۔ اس ضمن میں ایک تامل ذکر کیا ہے کہ ۱۹۳۰ء کے لگ بھگ ہندوستان کے علمی حلقوں میں حدیث و قرآن کے باہمی ربط اور احادیث کی تشریعی حیثیت کے بارے میں جو بحثیں چلی تھیں ان کو اس کی تاریخ اور اس کے اثرات کے پس منظر میں دیکھنا چاہیے؟ اس رائے کی عمومی فضا سے تشکیل جدید میں اٹھائے گئے سوالوں کا کیا تعلق بنتا ہے اور عمل اور رد عمل کی اس نوعیت کا تجزیہ کرنے سے برصغیر کی فکری تاریخ کے کون سے اہم پہلو سامنے آتے ہیں؟ ان موضوعات پر تحقیق طرح سے اہم نتائج حاصل ہونے کی توقع کی جا سکتی ہے۔ موضوع پر مزید تحقیق مباحثوں کا ایک عمدہ اور دلچسپ مجموعہ ابوالکلام احمد پروفیسر ۱۹۷۸ء ابوالاعلیٰ مودودی اور ان کی معاصر تحریروں میں دیکھا جا سکتا ہے۔ جیسے نمونے کے طور پر دیکھئے ابوالاعلیٰ مودودی۔ حدیث اور قرآن، کتب خانہ نعیمیہ، کراچی، ۱۹۵۷ء۔

یہاں پہنچ کر کہنا بھی خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ ۱۹۳۷ء، ۱۹۳۸ء اور اس کے بعد کے سالوں میں علامہ محمد اسد سے جدا آزاد تھے اور سید سلیمان ندوی سے حدیث کی تشریعی حیثیت کے بارے میں اپنے خطوط میں بھی استفسارات کر رہے تھے کم و بیش وہی مسائل مدنظر رہے ہیں جن میں ان سیاسات میں ابوالاعلیٰ مودودی نظر آتے ہیں۔ مولانا مودودی اور پرویز مگر حضرات کے درمیان ۱۹۳۳ء کے زمانے میں بھی بحثیں ہوتے تھے۔

۳۳) تفصیلات اور اس فکر کے مباحث کے لیے دیکھئے ڈاکٹر محمد خالد مسعود، علامہ اقبال اور تصور اجتہاد کی تشکیل نو، (انگریزی)، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۹۵ء، باب چہارم، ص ۔ ۸۰۔ نیز دیکھئے رفیع اللہ بابکی، تصانیف اقبال کا تنقیدی و توضیحی مطالعہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۔ ۳۳۔

۳۴) تشکیل جدید (انگریزی ترجمہ) ص ۔ ۱۳۶۔

سید نذیر نیازی صاحب نے عبارت کا ترجمہ یوں کیا ہے۔

شاہ ولی اللہ نے اس سلسلے میں بڑی محنت سے کام کیا ہے۔ ہم اس کا مطالعہ ایل میں پیش کریں گے۔ شاہ ولی اللہ کہتے ہیں انبیاء کا بھیجا جانا ضروری ہے کیونکہ ہر قوم میں ہمیشہ ہوتے رہے ہیں۔ ان پر ایک قوم کے رسم و رواج اور عادات و خصائص کے مطابق شریعت نازل کی جاتی ہے۔ لیکن جس نبی کے سامنے ہم گیارھویں صدی میں پڑتے ہیں اس کے لیے مختلف اصول نازل کیے جائیں گے۔ یہ ممکن ہے کہ دو قوموں کو ایک ہی طریقہ ہدایت کے لیے الگ الگ اصولی حل تجویز کرنے کی ضرورت ہے۔ وہ کسی ایک قوم کی تربیت کرتا اور پھر ایک ماشیر قریبہ کی تشکیل میں اس سے تیسرا کام لیتا ہے (۱۵۸)۔ لیکن ایسا کرنے میں، اگرچہ ان اصولوں کو ترک کر دیتا ہے جو ساری نوع انسانی کی ہدایت دائمہ میں کارفرما ہیں، پھر بھی ہر حالت اور ہر موقع پر خطاب کا انداز، یعنی قوم کی تخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہے۔ لہٰذا اس طرح جو احکام جمع ہوتے ہیں (خلاصۃ شریعت) ایک لحاظ سے اس قوم کے لیے مخصوص ہوں گے۔ پھر یہ کہ احکام عملی، بالذات نہیں، اس لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آنکھ بند کر کے ہر نسل کے لیے واجب تصور کیا جائے۔

۱۵۸۔ یہاں شاہ صاحب کی عبارت سے ایک لفظی کا اضافہ ہے جو بلاشبہ اس امر کی صراحت کرتا ہے کہ قرآن پاک میں ماشیر قریبہ، نازل ہوئی جس کی طرف شاہ صاحب اشارہ فرما رہے ہیں۔ رہا اس کے اخلاق میں قوموں کے حوال اور خصائص کا مسئلہ سو یہ قانون کا مسئلہ ہے شریعت کا نہیں۔ قرآن پاک کا صاف صریح ارشاد ہے شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحا والذی اوحینا الیک و ما وصینا بہ ابراھیم و موسی و عیسی ان اقیموا الدین و لا تتفرقوا فیہ (۴۲-۱۳) مترجم

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (اردو) ترجمہ قبال، لاہور ۱۹۸۳ء، ص ۲۶۵۔۲۶۶) مترجم کے حاشیے سے یہ تو اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ نیازی صاحب عبارت میں کچھ کمک رہ گئے لیکن ان کی توجہ اس اشکال کی طرف دلائی نہیں کر سکی جو علامہ کے آخری فقروں سے پیدا ہو سکتا تھا۔ جو یہ ہے کہ نیازی صاحب نے ۳۰ کلمہ فعلوں کے لیے بھی واجب تصور کیا جائے۔ کے فقرے کی ترجمہ کرتے ہوئے انگریزی متن پر توجہ نہیں کی۔ انگریزی میں واجب اور ضروری دونوں کے لیے ایک ہی لفظ ہے۔ وہاں غلط فہمی شدت سے پیدا ہوئی ہے۔ اس عبارت کا ایک اور ترجمہ خورشید احمد صاحب نے بھی کیا تھا جو ملاحظے کے لیے اقتباس درج ذیل ہے۔

شاہ ولی اللہ نے اس نکتہ پر نہایت بصیرت افروز بحث کی ہے۔ میں یہاں ان کے خیالات کا خلاصہ پیش کرتا ہوں۔ شاہ ولی اللہ کے نزدیک عقیدہ اسلامی تعلیم عمومی نوعیت کی ہے کہ کسی رسول پر نازل شدہ شریعت

میں ان لوگوں کے بارے میں جو اسلام کے مخصوص مسلک کی اس طرح پر تردید کرتا ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، خصوصاً اور کہے گئے ہیں۔ لیکن وہ نظریہ جس کا میں نظریہ پیش کرتا ہوں اصول میں ہر مختلف نظام کے بنیادی مقاصد سے مکمل ہے اور اس کا طریق اپنے دل کے اصول کو وضع کرنے کی کامل آزادی دیتا ہے۔ اس کا اسلوب یہ ہے کہ ایک خاص نظام کو تسلیم کرنے کے بجائے شریعت کی روح کو تشکیل میں مرکزی حیثیت سے استعمال کرتا ہے۔ ایسا کرنے سے وہ ان اصولوں پر زور دیتا ہے جو ساری اصل مسائل کی معاشرتی زندگی میں کارفرما ہیں، اور ان کو ایسی نظام کے بنانے پر جو اس کی خصوصی حالت کی روشنی میں متعلق کرتا ہے۔ اس طرح سے وہ قدیم اسلام ایک لچک سے حاصل کرتا ہے جو اس کی نظام سے متعلق ہوتے ہیں (مثلاً سزائے جرم سے متعلق قانون) اور پھر ان کی تشکیل دوبارہ کی جاتی ہے تاکہ ایک مقصد بن جائے۔ اس طرح سے وہ اپنی نسلوں پر تنگی کے ساتھ اس کا نفاذ نہیں ہو سکتا۔

(یہ مراسلہ، جلد ۱۲، نمبر ۲، کراچی، ۱۹۵۸ء، ص ۸۲)

(۳۵) دیکھئے مکتوب بنام سید نذیر نیازی (۳۰ اگست ۱۹۳۳ء) اور اقبال کی کتاب، مرتبہ رفیع عقیل شاہین، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۵ء، ص ۱۸۸۔ میں ایک مفصل مضمون انگریزی میں لکھ رہا ہوں۔

"The Idea of Ijtihad in the law of Islam"

یہ مقالہ دسمبر ۱۹۳۴ء میں ہیرلڈ ہال لاء میں منعقد ایک اجلاس میں پڑھا گیا۔

(۳۶) مندرجہ ذیل اقتباسات سے ان کی نوعیت معلوم کی جا سکتی ہے۔ تمام اقتباسات اقبال نامہ جلد اول سے لئے گئے ہیں۔ صفحات کا حوالہ ہر اقتباس کے آخر میں دیا گیا ہے۔ خط نمبر ۱ کے پہلے حصہ کی تحریر ہے۔ اس کے بعد سلیمان ندوی صاحب کے جوابات دیئے گئے ہیں۔ اقتباس کے اختتام پر خط مسلسل کی علامت ہے۔

اس کتاب میں لکھا ہے کہ اجماع امت نص قرآنی کو منسوخ کر سکتا ہے ——— آپ سے یہ امر دریافت طلب ہے کہ کیا مسلمانوں کے نظمی اجتہاد میں کوئی ایسا حوالہ موجود ہے؟

امر دگر یہ ہے کہ آپ کی ذاتی رائے اس بارے میں کیا ہے؟

——————————

(۱) اجماع سے نص قرآنی کے منسوخ ہونے کا کوئی سوال نہیں۔

امریکی مصنف نے غلط لکھا ہے۔ آمدی اور ابن حاجب نے لکھا ہے (مذہب الجمہور ان الاجماع لا ینسخ به خلافا لبعض المعتزلة، ج ۲، ص ۱۰۰۔ بعض معتزلہ نے یہ کہا تھا کہ نص کی ناسخ ہو سکتی ہے اجماع کی آمدی

ے صدر شرقی کے ایک ناسخ مسئلہ کے بارے میں ایک حوالہ نقل کیا ہے۔ مگر اس کا جواب دے دیا ہے اس لئے اس کی مسئلہ کا حوالہ نقل کیا ہے۔ (مسند عبد اللہ ۱۳۷۲ھ، ص ۳۷)

۱۔ آپ نے ارشاد فرمایا ہے کہ نص نے اجماع سے نص کی تخصیص ہو گئی ہے۔ ایسی تخصیص یا تعمیم کی مثال اگر کوئی ہو تو اس سے آگاہ فرمائیے۔

اس کے علاوہ یہ بھی معلوم کرنا ضروری ہے کہ ایسی تخصیص یا تعمیم صرف اجماع صحابہ ہی کر سکتا ہے یا علماء مجتہدین امت بھی کر سکتے ہیں۔ اگر مسلمانوں کی ہر نسل میں صحابہ کے بعد کوئی ایسی مثال ہو تو اس سے بھی آگاہ فرمائیے۔ یعنی یہ کہ کسی مسئلہ میں صحابہ نے یا علمائے امت نے نص کے عام کی تخصیص یا تعمیم کر دی ہو۔ میں یہ نہیں سمجھتا کہ تخصیص یا تعمیم عام سے آپ کی کیا مراد ہے۔

۲۔ دوسرے آپ کا ارشاد ہے کہ اگر صحابہ کا کوئی حکم نص کے خلاف ہے تو اس کو اس بنا پر قبول کیا جائے گا کہ کوئی ناسخ حکم ان کے علم میں ہوگا۔ ہو سکتا ہے ایسا نہ ہو۔

دریافت طلب امر یہ ہے کہ کوئی حکم ایسا بھی ہے جو صحابہ نے نص قرآن کے خلاف جاری کیا ہو، وہ کون سا حکم ہے۔

یہ بات کہ کوئی ناسخ حکم ان کے علم میں ہوگا محل نظر ہے۔ یہ آج کل کی زبان اصطلاح میں "اجتہاد خطا" ہے۔ عام آدمی کے قول سے قطع نظر اگر کسی مسئلہ کی تاریخ ہوتی ہے تو صرف کسی سے تمسک کر اجماع صحابہ نص قرآنی کے خلاف کر سکتا ہے، اس کے علاوہ ایسا نہیں کر سکتے کیونکہ ان کے علم میں کوئی ناسخ حکم نہیں ہو سکتا۔

۳۔ اگر صحابہ کے اجماع نے کوئی حکم نص قرآنی کے خلاف جاری کیا تو وہ عام آدمی کے خیال کے مطابق ایسی کسی ناسخ حکم کی بنا پر ہوا ہے۔ وہ ناسخ حکم ہوا ہے حدیث نبوی کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث ناسخ قرآن ہو سکتی ہے جس سے کم از کم مجھ کو اتفاق ہے اور امید ہے آپ کو بھی ہوگا، لیکن افسوس ہے کہ میں آپ کو دوبارہ زحمت دینے پر مجبور ہوں۔

۱۔ ایسا کوئی حکم نہیں ہے جو نص قرآنی کے خلاف کوئی حکم صحابہ نے دیا ہے۔ (مسند عبد اللہ ۱۳۷۲ھ، ص ۳۷)

آپ نے کسی گذشتہ خط میں لکھا تھا کہ حضور سرور کائنات سے جب کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو آپ بعض دفعہ وحی کا انتظار فرماتے اگر وحی نازل ہوتی تو اس کے مطابق مسائل کا جواب دیتے اور اگر وحی کا نزول نہ ہوتا تو قرآن شریف کی کسی آیت سے استدلال فرماتے اور جواب کے ساتھ وہ آیت بھی پڑھ دیتے۔ اس کا ذکر کونسی کتاب میں ملے گا؟ کیا یہ حاشیہ خود کی کتاب [illegible] سے آپ نے لیا ہے۔

دوسرا امر جو اس کے متعلق دریافت طلب ہے یہ ہے کہ جو جواب وحی کی بنا پر دیا گیا وہ تو احادیث ہے محدث (اور وہ بھی قرآن شریف میں داخل ہو گئی) لیکن جو جواب بعض استدلال کی بنا پر دیا گیا جس میں وحی کا دخل نہیں کیا وہ بھی فی الواقع حدیث ہے محدث ہے؟ اگر جواب ثابت ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ حضور کے تمام خطوط بھی احادیث میں داخل ہیں یا اگر وہ نہیں تو پھر قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہیں۔

(مورخہ ۱۹/۱۰/۱۹۳۲ء، ص ۳۳۱۔۳۳۲)

دیگر امر دریافت طلب یہ ہے کہ آیا تحریر میں حصص کی ازدواجی بیویاں کا حکم [illegible] ہے صرف وحی کا قابل تبدیل ہے یا حصص میں حالات کے مطابق تبدیلی ہو سکتی ہے؟ آپ کی صحت پر بھی بد دعا ہے ہیں بھری مجلس میں نہیں آ سکتے۔ اس زحمت کے لیے معافی چاہتا ہوں۔ جب فرصت سے تو کیا حال ہے بھی تحریر فرمایئے۔ اس احسان کے لیے پیشگی شکریہ ادا کروں گا۔

(مورخہ [illegible] ۱۹۳۲ء، ص ۳۳۳)

۱۔ بیکار

۲۔ کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی

آپ کے اصل خط اور میرے پاس محفوظ ہیں اور یہ قرآنی خط بھی چھپا ہوا ہے اور جس کے عنوان سے بلکہ تحقیقات کی ہوئی ہے۔ الخ ہے محفوظ ہے۔ حدیث کے متعلق کوئی زعم، تحقیق میرے قابل نظر نہیں ہے بلکہ میں نے اپنے مضمون استدلال میں ان کی تردید و ابطال پر دلائل قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہاں سماعت کے متعلق اصل سماعت حل میں ہیں اور لے ہیں اس معنی میں کہ قرآن حدیث سماعت (یعنی وہ احادیث جن کا تعلق سماعت سے ہے) کا مشکل سوال ہی حل ہو جاتا ہے۔ قاعدہ تبدیل کے حصص کے متعلق میں نے مضمون استدلال میں یہی طریق اختیار کیا ہے اور ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ قرآن کی کلام کے سے آرہا حصہ ملا ہوا ہے۔ سماعتی حصہ ملنے سے انصاف قائم نہیں رہتا ہے، جملہ کا ٹکڑہ ترکی شاعر

غیاث کی اصل تحریریں تھیں جن میں وہ اسلامی طلاق کے بعد عدت کا ذکر کرتا ہے۔ میں نے جو عکس کے متعلق آپ سے دریافت کیا تھا اس کا منشا یہ تھا کہ میں عکس میں تو سم پہچان لوں، مگر خیال یہ تھا کہ شاید ان عکس کی اصلیت کا پتہ دیتے ہوئے آپ کوئی روشنی ڈالیں گے۔

آپ کے خط کے آخری جملے سے ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ قرآن کی کسی سزا کو (مثلاً سرقہ کی حد) کو ترک کر دے اور اس کی جگہ کوئی اور سزا مقرر کر دے اور اس اختیار کی بنا کون سی آیت قرآنی ہے؟ حضرت عمر نے طلاق کے متعلق جو حکم نافذ کیا ہے۔ اس کا اختیار ان کو شرعاً حاصل تھا؟ میں اس اختیار کی اساس معلوم کرنا چاہتا ہوں، رات حال کی زبان سے یوں کہیئے کہ آیا اسلامی قانون میں کوئی ایسا اختیار دیا گیا ہے؟ امام ایک شخص واحد ہے یا جماعت بھی امام کے قائم مقام ہو سکتی ہے۔

(۸ اپریل ۱۹۲۶ء، ص ۲۰۶، ۲۰۷)

۱۔ زنا کرنے کا لفظ صحیح نہیں، اطاعی کر دے گیا ہے۔ ایسے مواقع میں جب اسلامی فوج دارالحرب سے قریب ہو جاتی ہے تو بعض اوقات فتوی کر دیتے جاتے ہیں۔

۲۔ میری عبارت کے سمجھنے میں یا تو آپ نے غور سے مطالب کی تحریر میں تعجیل کی ہے حضرت عمر سے پہلے ایک تعجیل بھی ایک فلسفہ میں تین طلاقوں کو ایک قرار دیا جاتا تھا حضرت عمر نے اس کو تین قرار دیا۔ یہ بات تھی۔

۳۔ جس کا قول ہے کہ حضرت عمر کا تعزیر سلطنت کوئی حکم معلوم نہیں اس کی اشاعت عہد اول میں نہیں ہوئی تھی اور حضرت عمر نے اپنے عہد میں کی۔ حافظ ابن قیم کہتے ہیں کہ حضرت عمر نے تعزیر ایسی کی تھی اور امام کو تعزیر ایسی کرنے کا اختیار ہے۔

شریعت اسلامیہ کے متعلق جو شک میرے دل میں ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ احادیث سرے سے بیکار ہیں، ان میں ایسے قطعی اصول ہیں کہ مسلمانوں باوجود اپنی ترقی و تعالی کے تب تک ان کی بندش سے نہیں نکل سکتے۔ مثلاً خلیفت شاشات وہ کے متعلق الرئیس فی قریش (بخاری) اس حدیث کا ذکر میں نے مضمون اجتہاد میں بھی کیا ہے، بہر حال چند امور اور دریافت طلب ہیں، اگر چہ آپ اس وقت سفر حجاز کی تیاریوں میں مصروف ہوں گے، تاہم مجھے یقین ہے کہ آپ از راہ عنایت میرے سوالات پر کسی قدر تفصیل کے ساتھ

روشنی ڈالیں گے؟

آپ فرماتے ہیں کہ نبی کریم کی وہ حیثیتیں ہیں، جو حضور نے بیان فرمائی ہیں۔ جو حضور نے اجتہاد کیا، آپ نے قرآنی آیات سے حضور کے اجتہاد کو دلیل قرار دیا ہے۔ اجتہاد کی بنیاد عقل بشری اور تجربہ و مشاہدہ ہے یا وحی بھی اس میں داخل ہے۔ اگر وحی اس میں داخل ہے تو اس پر آپ کیا دلیل قائم کرتے ہیں[1]؟ میں خود اس کے لیے دلیل رکھتا ہوں مگر میں اس پر اعتماد نہیں کرتا جب تک آپ کا دلیل معلوم کر نہ لوں۔ وحی غیر متلو کی تعریف اصولی اعتبار سے کیا ہے؟ کیا وحی متلو اور غیر متلو کے علاوہ رسول اللہ صلعم کے جو ارشادات ہیں ان کا بھی یہی مقام ہے یا یہ صحابہ اور تابعین کی تشریح ہے[2]؟

حضور نے ان کے متعلق صحابہ سے مشورہ کیا، کیا یہ مشورہ نبوت کے قسم میں آئے گا یا امامت کے قسم میں[3]؟

فقہا کے نزدیک عادل کو اختیار ہے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دے یا نہ دے۔ بیوی کو اس کے کسی طرز عمل یا کسی اور آدمی کے حوالے کیا جا سکتا ہے۔ اس مسئلہ کی بنیاد کیا آیہ قرآنی ہے یا حدیث[4]؟

امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق یا خلع کی صورت کے دو سال بعد بھی اگر بیوی اور خاوند قریب اس پر کے بلد الحرام ہونے پر تیار ہو جائیں تو یہ کیا جا سکتا ہے۔ اس مسئلہ کی اساس کیا ہے[5]؟ کیا یہ اصول محض ایک اجتہاد ہے یا اس کا قانون ہے۔ (سورہ ۲۲ پ ۲ رکوع ۲۳)

۱۔ میں نے ان کو اس کا تفصیلی جواب لکھ کر بھیجا تھا۔

۲۔ ان تمام امور کے جواب سیرت النبی جلد چہارم کے مقدمہ میں مذکور ہیں۔ تفصیلی جواب یہاں بھی موجود ہے۔

۳۔ اجتہاد نبوی کی بنیاد عقل بشری اور تجربہ و مشاہدہ پر نہیں، بلکہ عقل نبوی کا نتیجہ ہے جو عقل بشری سے فائق ہے اور جس میں عقل بشری، تجربہ، مشاہدہ کو دخل نہیں اور نبی کی ہر قضی کی اصلاح کا اللہ تعالیٰ ذمہ دار ہے۔ پس اجتہاد نبوی کے نتائج بھی اگر اللہ تعالیٰ اصلاح نہ فرماتا جیسا کہ بارہا ہوا تو اصلاح فرما دی ہے۔ پس جب بنیاد اجتہاد نبوی کی اصلاح نہیں فرمائی تو تقریباً وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صحیح قرار دیے گئے اور اس لیے وہ واجب العمل ہیں۔

۴۔ اصل اجتہاد میں یہ اصولی ہے۔

۵۔ آنحضرت کو اس مسئلہ کے دو طرح بھی اللہ تعالیٰ نے اس طریق کی تعلیم دی تھی اور دوسرے صحابہ نے بھی طریقہ میں دیکھا تھا۔ البتہ اس باب میں صحابہ سے حضور کا باب امامت سے مخاطب ہونا ثابت ہے کہ

احکام شریعت میں مشورہ لیتے۔

۲۔ تصریح تو احادیث میں ہے مگر قرآن پاک سے استنباط ممکن ہے۔

۳۔ اس کی اساس ایک تو حضرت عائشہؓ کا قول ہے جو اوپر نقل ہوا ہے۔ دوسرے طبعی تجربہ ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اکثر مدت حمل چار برس ہے۔ (بدایہ)

---

۳۷) رک اقبالنامہ۔ مکتوب نمبر ۱۔ ص ۱۳۲۔

۳۸) حوالہ بالا ص ۱۳۷۔

۳۹) ایضاً۔ ص ۱۹۰۔

۴۰) ایضاً۔ ص ۱۹۱۔

۴۱) ایضاً۔ ص ۱۹۲۔

۴۲) جبکہ ہمارا ذاتی میلان اس رائے کی طرف ہے کہ شاہ صاحب کا موقف اس ضمن میں نقلی کی بیان کردہ اور علامہ کی اختیار کردہ تشریح سے مختلف ہے۔

۴۳) دوسرا ایڈیشن آکسفورڈ یونیورسٹی پریس نے ۱۹۳۳ء میں شائع کیا۔ اس کے پروف علامہ نے خود پڑھے تھے۔ (دیکھئے الٰہی، تصانیف اقبال — مکتوب نمبر ۱۔ ص ۳۳۰)

۴۴) اقبالنامہ۔ مکتوب نمبر ۱۔ ص ۱۳۰۔ خط کی باقی عبارت بھی قابل نوٹ ہے۔

"آپ فرماتے ہیں کہ تراویح نفل کی ایک مثال نادر ہے۔ مالکیوں اور حنفیوں اور شیعوں میں بڑا اختلاف صرف نماز میں ہے۔ وہ کیوں کر ہوا؟

۲۔ ایک اور سوال پوچھنے کی جرأت کرتا ہوں۔ (۱) احکام منصوصہ میں تو شاید اختیارات امام کے اصول کیا ہیں؟ (۲) اگر دوسرا شخص قیاس کر سکتا ہے تو کیا ان کے عمل کو بھی رد کر سکتا ہے۔ اس کی کوئی بارز مثال ہو تو واضح فرمایئے۔ (۳) زمین کا مالک قرآن کے خزانہ کا کون ہے؟ اسلامی فقہا کا مذہب اس بارے میں کیا ہے؟ قاضی مبارک میں شاید اس کے متعلق کوئی فتویٰ ہے۔ واقعی کیا ہے؟ (۴) اگر کوئی اسلامی ملک (روس کی طرح) زمین کو حکومت کی ملکیت قرار دے تو کیا یہ بات شرع اسلامی کے موافق ہوگی یا مخالف؟ اس مسئلہ کا بیاسد اور اقراع معاشرت سے گہرا تعلق ہے۔ کیا یہ بات بھی امام کی رائے کے پیرو ہوگی؟ (۵) صدقات کی کتنی قسمیں اسلام میں ہیں؟ صدقہ اور خیرات میں کیا فرق ہے؟ تکلیف تو آپ کو ان سوالات کے جواب میں ہوگی، مگر مجھے امید ہے کہ آپ مجھے اس زحمت کے لیے معاف فرمائیں گے۔

۴۵) دیکھئے حاشیہ نمبر ۱۹ بالا ص ۲۳

ISBN: 978-969-416-510-3

اقبال اکادمی پاکستان